

NOSOTROS Y NUESTRA VISIÓN DE LOS OTROS. LA INTERCULTURALIDAD Y EL DESARROLLO DIVERGENTE

Emilio LUCIO-VILLEGAS RAMOS

Carmen OCHOA PALOMO

Universidad de Sevilla

“Una cosa es buscar continuidad como una parte de la propia identidad comunal, cívica o nacional; y otra muy diferente es fijar la identidad en aquellas narraciones que nos ‘leerán’ de un modo claramente totalizante. Todas las narraciones culturales contienen una forma preferente de leerlas. No sólo vivimos narraciones particulares sino que las habitamos (al igual que ellas nos habitan). Nuestro grado de resistencia ante determinadas narraciones depende de nuestra capacidad para leerlas y reescribirlas”. (McLAREN, 1997: 124).

Resumen: El artículo plantea una reflexión acerca de la relación existente entre las visiones que tenemos de los Otros (marginados, minorías, excluidos,...) y una determinada concepción de desarrollo. Se considera la utilidad de la educación intercultural no sólo a la hora de abordar los conflictos culturales, de luchar contra el racismo o el etnocentrismo, sino como una herramienta para poder enfrentarnos a la homogeneización, entendida ésta tanto en términos culturales, como ideológicos o económicos. La alternativa “única”, ésa que nos impone un determinado sistema socioeconómico y su correspondiente modelo de desarrollo, sólo estigmatiza las diferencias al convertirlas en desigualdades, impidiéndonos una concepción más enriquecedora de aquéllas. La educación intercultural nos puede ayudar a cuestionarnos nuestra visión de los Otros, en definitiva, a nosotros mismos, y con ello, a cuestionarnos todo el entramado de falsas racionalidades, esencialismos, intereses soterrados e inseguridades que sustentan nuestra cultura.

Abstract: This article presents a reflection on the existing relationship between the vision we have of the Others (dropouts, minorities, outcasts...) and a particular conception of development. Intercultural Education is considered useful not only as a way of tackling cultural conflicts (fighting racism or ethnocentrism), but also as a tool to confront homogeneization; this concept should be understood in cultural terms as well as ideologic or economic ones. There is a “unique” alternative, that which imposes on us a particular socioeconomic system and it corresponding model of development. It only stigmatizes the differences since they are transformed into inequalities. As a result, they prevent us from reaching a richer concept of those differences. Intercultural Education can help us to question our visions of the Others and, in short, of ourselves. Therefore, they help us to question the whole framework of false rationalities, essentialisms, concealed interest and insecurities that sustain our culture.

1.- INTRODUCCIÓN

Nuestra reflexión va a intentar adentrarse en la compleja trama de las relaciones entre culturas y las discriminaciones que de ellas se derivan. Las visiones que tenemos sobre nosotros mismos y sobre los Otros se inmiscuyen en la forma en la que vemos la realidad y en la manera en que asistimos o participamos en la construcción de determinados fenómenos sociales. Por ello, nos parece que las concepciones que estamos ayudando a construir sobre el desarrollo y la cooperación tienen mucho que ver con nuestras visiones sobre la cultura y la interculturalidad.

Nos centraremos en el momento que vivimos como europeos, lo que significa que pretendemos detenernos en el tema de la inmigración y en el rechazo hacia la misma, así como en el papel que consideramos podría desempeñar la educación intercultural dentro de este contexto. Por otra parte, nos gustaría que el tema de la interculturalidad no se concibiese como un fenómeno exótico y lejano, del mismo modo que rechazamos una concepción del desarrollo y de la cooperación ligada a una única forma cultural, a una única forma de construir y analizar la realidad. En este sentido nos gustaría resaltar la relación que consideramos de radical importancia entre el desarrollo local, como modo de respetar la diversidad cultural y la interculturalidad como modo de convivencia.

En la actualidad nos resulta de una urgencia moral inaplazable comenzar a construir un pensamiento divergente, un pensamiento mestizo –no débil–, frente al pensamiento único. Lo divergente se nos presenta como una vía hacia lo contrahegemónico –en términos gramscianos– nos conduce a la radicalidad crítica del pensamiento existente y a mantenernos en la frontera entre la utopía y lo posible. En ese difícil equilibrio debemos intentar construir referentes éticos que nos permitan edificar otros pensamientos, siendo conscientes de nuestras contradicciones y limitaciones. Bajo este parámetro de frontera –que tiene mucho que ver con la interculturalidad– situamos las páginas que siguen a continuación. En ellas pretendemos plantear cómo nuestras visiones sobre los Otros, que encierran nuestras visiones sobre nosotros mismos, tienen una importancia determinante en las concepciones sobre el desarrollo y la cooperación que podamos construir.

2.- ALGUNAS PREMISAS

Comenzamos con una afirmación radical: la interculturalidad, el contacto con los Otros es el descubrimiento de nosotros mismos. Sólo nos descubrimos cuando somos capaces de reconocernos en el Otro.

Para ejemplificar esta unión entre el descubrimiento de nosotros y el descubrimiento del Otro nos gustaría detenernos en las imágenes exóticas del antropólogo Clifford Geertz. En este capítulo de su libro “El antropólogo como autor”, Geertz analiza la escritura de Evans Pritchard y la visión que este antropólogo transmite de los anuak: “Es preciso dirigirlos. Van con uno adonde sea, y jamás desertan si las cosas van mal, pero nunca van a ningún lado si uno no los dirige” (GEERTZ 1986: 64). Otra cita de Pritchard que hace referencia a la tolerancia y el mal menor: “Habían sido un terrible fastidio la mayor parte del tiempo, pero había estado bien tenerlos al lado luchando” (GEERTZ, 1986: 66).

La visión que transmite Evans Pritchard, con independencia de otros juicios sobre la percepción del Otro en los que entraremos más adelante, es su visión. Lo importante es la presencia del antropólogo culto, occidental, armado de las destrezas que proporciona una cultura y unas formas de vida superiores que le permiten dirigir la vida de los demás. Y ello parte de la premisa que suele caracterizar, en muchas ocasiones, nuestra visión del Otro:

“¿Cómo es posible (se pregunta Geertz en referencia a Evans Pritchard) que lo que suponemos ser los fundamentos de una vida genuinamente humana (el estado, la religión) se den sin la ayuda de nuestras instituciones (occidentales)?” (1986: 78).

La visión que mantiene Evans Pritchard de los africanos es bastante más etnocéntrica que los acercamientos, en otros terrenos, de Conrad o de Isak Dinesen. La propuesta de Pritchard es que los Otros (los anuak) son diferentes, no distintos; por tanto, sus diferencias pueden ir limándose hasta alcanzar los grandes fundamentos que soportan nuestra sociedad occidental. Aquí no hay lugar para el mestizaje que construye la duda creadora; sólo hay seguridades, la certeza de que nuestro modo de vida es mejor y superior. No hay contradicciones ni problemas éticos. El Otro, al fin y al cabo, es como nosotros pero se encuentra en un estado de desarrollo inferior.

Es evidente que, para experimentar lo que son los conflictos culturales, no tenemos que trasladarnos al Nilo Blanco. El Otro, no es sólo el exótico anuak de Pritchard, es la gente que nos rodea y a la que no prestamos atención. El Otro son los excluidos sociales de todo tipo sobre los que se asienta nuestro bienestar. Es, sin ir más lejos, el marginal que tiene su casa en la calle, en una esquina. Como hemos dicho en otras ocasiones, el Otro somos nosotros mismos que tenemos miedo a abandonar nuestras seguridades para enfrentarnos a la posibilidad de que no tengamos razón.

El descubrimiento del Otro como persona individual o del Otro colectivo que implica un universo simbólico extraño, nos enfrenta a nuestros propios códigos, a nuestra propia cultura, que no es –como no lo es la de Evans Pritchard– tan racional como parece. Nuestras razones esconden motivos, intereses e irrationalidades; tal vez la universalidad de determinados valores que vivimos y sentimos como universales no sean sino mecanismos defensivos contruidos para no tener que expresar nuestro miedo al Otro, a aquella persona que con su sola presencia es capaz de cuestionar las seguridades y las racionalidades que nos han conducido a nuestra actual posición social y cultural: al progreso.

3.- LOS OTROS COMO PRETEXTO

Todo este entramado no lo podemos contemplar desde fuera del pensamiento único o alejados del planteamiento de una sociedad dual donde, como ya hemos dicho, la exclusión de unos es la condición necesaria para el bienestar de la minoría. Cuando no nos planteamos estas cuestiones desde nosotros mismos, desde nuestras propias contradicciones sino que las convertimos en categorías académicas, somos cómplices de lo que está ocurriendo a nuestro alrededor. La radicalidad del pensamiento, y de la acción, es encontrarse en la frontera de la reflexión sobre nosotros y lo que nos rodea. Esto nos conduce no a comprender al Otro, sino a interactuar con él, a construir con él en el camino de hacernos todos más personas.

Vamos a partir de una reflexión de I. Terradas que recoge D. Juliano, y que se refiere a

“la importancia que tiene para la comprensión de una época el análisis de sus personajes limítrofes aquellos que acumulan los fracasos y la sobre-explotación, cuya antibiografía realizada estudiando el escamoteo sistemático de información a su respecto, nos permite entender la importancia de lo marginal para el funcionamiento del sistema” (1993:52).

En este sentido, y sólo como un pequeño ejemplo de todos los posibles, vamos a detenernos en una noticia publicada en EL PAÍS el 4 de diciembre de 1998; el titular decía: “La oposición pide explicaciones a Mayor por el suicidio de una nigeriana en Ceuta”.

Julienne Danielle, Nigeriana, 24 años. Embarazada de siete meses. Indocumentada. La encuentra ahorcada con el pantalón de un pijama en un calabozo de la Guardia Civil de Ceuta horas después de haber sido interceptada por efectivos de la Legión, tras entrar en territorio español a través de barranco del Membrillo. Julienne presentaba heridas en los pies por haber hecho un largo camino. El delegado del Gobierno en Ceuta comenta, según la noticia, que la chica se hallaba en los calabozos “por razones estrictamente humanitarias”, ya que no estaba detenida, ni retenida; sólo esperaba cumplimentar el trámite de su identificación.

Lo primero que podríamos cuestionarnos es por qué se lleva a una persona a un calabozo por razones humanitarias, aunque el citado calabozo tuviera la puerta abierta, “lo que hizo que pudiese ir dos o tres veces al baño durante la noche”. Lo segundo que quizás nos preguntemos es por la propia Julienne: quién era, de dónde venía, de qué escapaba, ...; tal vez alguien habló con ella y tuvo la ocasión de responder a alguna de estas preguntas. El delegado del Gobierno sostiene que “un guardia que chapurreaba francés conversó con la nigeriana y observó que tenía buen ánimo y no presentaba signos de inquietud o angustia”.

No debe extrañarnos la versatilidad de las personas que pueblan las comisarías o las dependencias policiales de nuestro país, ya que igual que nos encontramos con agentes ejerciendo de psicólogos o de trabajadores sociales, observamos que también los propios “ilegales” desempeñan funciones de “traductores” para otros inmigrantes. En EL PAÍS del 6 de enero de 1999 podemos leer que en una comisaría de Málaga, ciudad donde se detienen diariamente una media de dos inmigrantes, no existe un traductor de árabe disponible; esta carencia se resuelve con relativa facilidad, incluso “insiste la policía en que tiene un equipo magnífico de traductores”. La cuestión es que estos “estupendos traductores” no dominan bien el castellano –menos aún el lenguaje jurídico–, y que, en el caso de la noticia referida, el “traductor” farfullaba español porque había estado en España en 1993, año en que fue expulsado.

Lo tercero que nos podríamos preguntar –quizás lo más importante–, es por qué Julienne salió de su país, a pesar de su avanzado estado de gestación y de todas las dificultades, siendo capaz de llegar hasta nuestras fronteras; por qué se ahorcó tras pensar que sería expulsada o enviada –en el mejor de los casos– a un campamento (¿campo de concentración?) de inmigrantes. Llegados a este punto, citaremos las palabras de Juan Serraller, presidente de la Asociación Pro-Derechos Humanos de España (APDHE), en una entrevista a EL PAÍS (28-12-98):

“Sobre el papel, España es el reino de la legalidad. Pero realmente seguimos siendo el reino de la arbitrariedad (...). En España hay un enorme retroceso en materia de derechos humanos en lo referente

a los inmigrantes (...). Los inmigrantes son activamente perseguidos por el Gobierno y las instituciones. La frase de Aznar 'había un problema y lo hemos resuelto' indica que se les considera cosas y no personas. Pero son personas que al emigrar se juegan su propia vida o, al menos, toda su fortuna. Lo que el ciudadano español tiene que comprender es que ese acoso al inmigrante nos perjudica a todos ya que con la explotación a los inmigrantes se han deteriorado fatalmente las condiciones laborales en España. Ellos, los inmigrantes, están absolutamente indefensos, pero constituyen un ejército laboral de reserva que se utiliza para asustar a todos los sectores con el fantasma del paro".

El caso de Julienne Danielle es sólo uno perdido entre cientos. La prensa y la televisión nos proporcionan diariamente un escalofriante parte de víctimas de la discriminación legalizada: Interceptados 22 inmigrantes a bordo de una barca de pesca en Granada (EL PAÍS, 19-11-98), 2.000 inmigrantes claman por su dignidad en El Ejido (EL PAÍS, 23-11-98), Una mujer forzada a prostituirse desbarata una red de inmigración ilegal (EL PAÍS, 8-12-98), Detenidas seis personas sospechosas de asesinar a un magrebí en El Ejido (EL PAÍS, 18-12-98), Dos muertos y seis desaparecidos al naufragar una patera en Ceuta (EL PAÍS, 21-12-98), Detenidos 31 inmigrantes más en el Estrecho (EL PAÍS, 23-11-98), Interceptados 26 inmigrantes (EL PAÍS, 30-12-98), Los extranjeros sin papeles dependen de la 'buena voluntad' de los médicos para recibir asistencia (EL PAÍS, 23-1-99), Un incendio arrasa siete chabolas de magrebíes en Almería (EL PAÍS, 29-1-99); y podríamos seguir con un listado interminable de anónimos "ilegales", casi objetos.

El racismo, según Menéndez:

"no es solamente una cuestión de segregar (...); el racismo debe ser referido a las formas de relaciones sociales y culturales que implican negación, discriminación, subordinación, compulsión y explotación de los otros en nombre de pretendidas posibilidades y disponibilidades, ya sean biológicas, sociales o culturales. Toda relación social que implique cosificar a los otros, es decir negarle la categoría de persona, de igual: toda relación que permita la inferiorización y uso de los otros es racismo" (JULIANO, 1993: 29).

¿Somos racistas? En este punto, cabría que indagáramos acerca de este supuesto o evidente racismo. De Lucas (1997) sostiene que existen muchos tipos de racismo: el descarado (páginas de sucesos), el hipócrita (páginas de economía), el cínico (páginas de justicia y tribunales),...; pero, destaca por su peligrosidad, el denominado racismo diferencial o racismo sin raza. Inspirándose en las reflexiones de Stolcke, De Lucas defiende que éste no es un nuevo tipo de racismo, sino el mismo racismo de siempre, aunque ahora disfrazado de "fundamentalismo cultural", nuevo eslabón en la retórica de la extrema derecha. Sigue este autor un paso más allá y habla de la "xenofobia institucional", un discurso que intenta legitimar, bajo la apariencia de racionalización, la desigualdad y la dominación, y que tiene como objetivo prioritario a la inmigración extracomunitaria.

Nos preguntamos a quién beneficia este tipo de racismo, qué persigue. De Lucas nos ofrece dos respuestas. Por un lado, desea obtener una legitimidad en el orden político: es usado en términos de cohesión y de recuperación del vínculo social con la finalidad de justificar la dominación. Por otra, pretende una legitimación de tipo económico: la mitificación del problema de la inmigración y las respuestas jurídicas frente a él son funcionales en la estrategia tanto del mercado interno como de la economía globalizada.

Nos hacemos absolutamente partícipes de las reflexiones de De Lucas, ya que consideramos que si bien el conflicto con el Otro, o la inseguridad que nos plantea el tener que enfrentarnos a lo Diferente, podríamos considerarlo como algo casi ancestral, no es el racismo un sentimiento que, por naturaleza, deba perseguirnos. Todos somos racistas, pero seguramente es que hemos aprendido a serlo. La cuestión es investigar las causas que justifican este actual brote xenofóbico en esta nueva reconstrucción de nuestras identidades de occidentales frente a los no-occidentales que llaman a nuestras puertas quizás como único modo de supervivencia. Sostiene McLaren (1997), que en la formación de la identidad se esconden intereses siendo éstos racionalizados, naturalizados, universalizados y legitimados en función de ciertas formas de poder político. Esta reflexión se hace indispensable desde nuestro punto de vista de educadores, ya que debemos plantearnos qué es lo que la educación puede hacer para modificar esta situación o qué es lo que está haciendo para que esta situación crezca y se reproduzca.

En este sentido, consideramos que existe un aprovechamiento del racismo con vistas a generar un nuevo modelo de enfrentamiento social. Afirma McLaren que:

“las identidades, como los textos, no pueden ser fijadas en sistemas cerrados de significados (... consecuentemente, no hay identidades verdaderas -sólo identidades que están abiertas a la inscripción, la articulación y la interpretación-” (1997: 124).

Es decir, si entendemos que la identidad no es algo dado de una vez para siempre, sino más bien el fruto de una permanente construcción y reconstrucción, producto, a su vez, de la dialéctica social y del diálogo; podemos afirmar con D. Juliano que se está dando un desplazamiento de la identidad grupal de pertenencia de clase a la adscripción étnica apoyada en la diversidad cultural que tiene un potencial discriminador a partir del particularismo nacionalista:

“así la caída del proyecto comunista estaría doblemente ligada con el resurgir del racismo: por haber dejado a la sociedad sin el eje principal del enfrentamiento a través del cual se estructuraban las relaciones” (JULIANO, 1993: 37).

Una forma de evadir la cuestión sería preservarnos con la tupida capa de la tolerancia. Pero, “la tolerancia es una cualidad si los objetos sobre los que se ejerce son de verdad inofensivos” (TODOROV, 1986: 15). Este autor nos advierte que permitir que nuestro comportamiento cotidiano sólo se guíe por principios abstractos conduce a los excesos del puritanismo, a venerar las abstracciones antes que a los seres. En el caso que nos ocupa, podríamos decir que la educación no debe ser neutral ni tolerante. Es cierto que la educación no puede cambiar el mundo; que detrás del racismo existen, como hemos intentado argumentar, intereses de tipo económico y político; pero, tendríamos que plantearnos qué es lo que sí puede hacer desde la educación sin correr el riesgo del asimilacionismo o del segregacionismo.

4.- EL DESARROLLO ÚNICO

Sin la constatación de nuestra visión etnocéntrica sobre la construcción de las visiones de la realidad social, nos parece que es muy complicado comprender las propuestas de desarrollo a las que estamos asistiendo.

Hemos construido un modelo de desarrollo que expulsa a todos los habitantes del planeta de sus espacios y de sus formas de vida cotidiana. El fin de este espectacular progreso será convertir a los pescadores de Punta Moral¹ en camareros y los bares donde se sirve comida popular, asentada en las tradiciones y en una forma de vida, en espacio de folklore.

El desarrollo, este tipo de desarrollo, tal y como nos lo encontramos, se encuentra asentado exclusivamente sobre la creación de riqueza económica, y bajo la asunción de un modelo único. Las políticas neoliberales han asignado a cada objeto y a cada persona un valor en el mercado y han situado rincones tan desconocidos como Punta Moral en un espacio mundializado.

Sea o no la identidad cultural algo uniforme a lo largo del tiempo, lo que es evidente es que existe un núcleo cultural, algo con lo que todos nos identificamos en mayor o menor medida y que no podemos perder porque son nuestras señas de identidad. A quienes construyen hoteles de lujo en Punta Moral, a quienes han cerrado Barbate convirtiéndolo en un pueblo lleno de paro y drogadicción bajo el mandato de la competitividad, esto de las raíces culturales les parecerán moderneces que no engrandecen su cuenta corriente.

Lo que subyace a todo este planteamiento es un determinado modelo de desarrollo donde faltan muchas personas: son los excluidos por un sistema social, cultural y económico que ha decidido negarlos porque “no están desarrollados” ni “en vías de desarrollo”.

Como ejemplo de ese entramado que tiene que ver con las visiones sobre el Otro que se ven atravesadas por los intereses y por el mantenimiento de una determinada estructura social y económica, utilizaremos un reportaje publicado en EL PAÍS (7-2-99) con el título “Los niños que hacen temblar Francia”. Narra el caso de “miles de menores de los suburbios de las ciudades que han declarado la guerra al Estado”, provocando, que “por encima de las cifras”, la sociedad francesa experimente “una agobiante sensación de inseguridad y temor” en la población de origen foráneo “y que constituye la espuma sobre la que asciende la xenofobia”.

Hay que explicitar que los jóvenes y adolescentes que son retratados por el artículo, habitan en las afueras de París, en “ciudades artificiales” que se han convertido en “un infierno de paro y precariedad, de violencia, exclusión y droga”. A todo esto tenemos que añadir que son barrios diseñados para ser poblados por inmigrantes y por las clases bajas autóctonas. Y si tenemos además en cuenta que el desempleo entre la población de origen africano es del 30%, el 50% cuando son jóvenes entre 18 y 25 años, no podemos sino aventurarnos en un fatal desenlace.

Para estos adolescentes “delincuentes” el problema no es sólo el paro, propio y paterno, la sensación de abandono y de discriminación; además se enfrentan con tener que construir una identidad a partir de fantasmas. Son la segunda generación y lo sufren:

“Para los padres, que se criaron en poblados muy pobres, la *cité* (barrio suburbial) supuso una mejora clarísima; en cambio, para nosotros que hemos nacido aquí, aunque no sepamos muy bien de dónde somos, esto es una ratonera de la que queremos escapar”.

La violencia real y la violencia expresada en el lenguaje, en el argot, son la respuesta, su único modo de autoafirmarse. Por otra parte está la etnicidad como pretexto y como defensa ante la exclusión: “Ni yo ni mis amigos nos sentimos franceses. Nosotros somos marroquíes, tunecinos,

¹ Punta Moral es una pedanía del Municipio de Ayamonte (Huelva) sujeta en la actualidad a un importante proceso de desarrollo turístico.

argelinos, chilenos o lo que sea, y sólo nos consideramos franceses de cara a la policía o a la Administración"; aunque "jamás hayan puesto un pie en los países de sus progenitores, aunque desconozcan su lengua, aunque sospechen que no podrían vivir sin asfixiarse en aquellas poblaciones remotas". Como sostiene A. Touraine (1995), la etnicidad es la única vía posible de construirse a sí mismos como actores sociales, capaces de iniciativas, de conflictos, de negociación, porque es el único principio de construcción identitario. Cuando existe una imposibilidad para definirse y se es un marginado o un excluido, se trata de movilizar recursos culturales.

Sin perder de vista el contexto social y económico, nos gustaría señalar la problemática que ha supuesto en estos jóvenes gestionar su doble pertenencia cultural. Este hecho se ha visto agravado por la precariedad socioeconómica que ha minado la cohesión familiar base de la cultura de origen. Las consecuencias han sido brevemente expuestas en las citas recogidas. El abandono en el folklórico y la pérdida de la identidad garantizan el desarrollo como personas. Finalmente queda la etnicización de la violencia, la creación de estereotipos sociales, el aumento de discriminación y de la exclusión plasmados en una xenofobia que se considera legitimada por la consiguiente reproducción de una situación de total desigualdad, social y cultural, que ya existía desde el principio.

5.- EL DESARROLLO MÚLTIPLE

El primer elemento para proponer una visión del desarrollo que no sea paternalista –etnocéntrica–, es romper esta dinámica y proponer un nuevo modelo en el que el bienestar material sea importante, pero también todos los aforismos que nos hablan de encontrarnos en paz con la naturaleza, con nuestros semejantes y, en última instancia, con nosotros mismos.

En este sentido, tendríamos que empezar a hablar de la diversidad cultural del trabajo, porque producir de modo diferente quizás también signifique conservar culturas y, por lo tanto, modos de relacionarnos con el mundo. El hecho de imponer un único modelo de producción como única vía hacia un único estatus de desarrollo implica destruir economías y destruir cultura.

Hay algunas experiencias que tienen que ver con esta dirección del desarrollo. Algunas han nacido de los sectores populares y otras desde iniciativas institucionales.

La cooperativa de agricultura ecológica "La Verde" en Villamartín (Cádiz) ha generado espacios productivos alternativos –la agricultura ecológica–, ligados a espacios culturales –cooperativismo como una visión del mundo, del trabajo y de la producción– o la redistribución de la riqueza en función de las necesidades de los socios. Los cooperativistas de "La Verde" pretenden vivir del campo con dignidad, pero respetando la propia dignidad del campo. Es preocupación por todos los habitantes del planeta –humanos o insectos– debemos empezar a considerarla con cierta urgencia.

Esta perspectiva también se relaciona con los proyectos del "Parque Natural de la Sierra de Aracena y los Picos de Aroche". Junto al trabajo de conservación de un espacio natural encontramos la promoción de un desarrollo turístico que intenta integrarse, y no destruir, con tantos lugares, el entorno natural. Junto a ello se encuentra el intento de rescatar los productos tradicionales del sistema productivo: la industria cárnica, el corcho o la ganadería, y que el valor añadido se mantenga creando riqueza en la Sierra. Se trata de apostar por un desarrollo endógeno que nos garantice un equilibrio con nuestro medio natural y nuestro medio social.

6.- CONCLUSIONES: LA ESTRATEGIA DE LA DIVERGENCIA

La interculturalidad debe ser una herramienta que nos posibilite un mejor conocimiento de nosotros mismos. Sólo a partir de la autorreflexión se podrá generar, siguiendo a Habermas, un conocimiento emancipatorio encaminado hacia una racionalidad basada en el consenso, no en el miedo. La cuestión es intentar formar personas capaces de alcanzar el convencimiento de que:

“no se puede concebir una cultura sin ninguna relación con las demás culturas; la identidad nace de la (toma de conciencia) de la diferencia; además, una cultura no evoluciona si no es a través de los contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural” (Todorov, 1986:22).

Ese consenso ideal se alcanza cuando existe una participación real de todos como auténticos actores sociales y garantiza la explicitación de una serie de intereses generalizables, fruto de la interacción y de la negociación intercultural.

Todorov (1986) plantea el concepto de “transvaloración”, al cual considera en sí mismo un valor. Para el citado autor, lo más positivo que podemos extraer del cruzamiento entre culturas es la mirada crítica que se vuelve hacia sí misma. Se trata de un movimiento de ida y vuelta; no de una contemplación de las culturas diferentes o de una reconciliación con los propios prejuicios, sino de un movimiento que tiende hacia la universalidad, entendida ésta en el mejor de los sentidos: en el reconocimiento de una intención de universalidad en toda cultura y, por lo tanto, en la posibilidad de dialogar con ella. Dice Todorov (1986) que tras pasar una temporada entre los Otros, ya no se regresa al mismo punto de partida; más bien existe un esfuerzo tendente a encontrar un espacio en común para poder establecer la comunicación.

Es cierto que la multiculturalidad en nuestras sociedades presenta graves problemáticas, pero no queremos quedarnos en un análisis exclusivamente en términos de racismo, o de tolerancia; de poder, dominación o intereses económicos. El tema que nos ocupa debe su complejidad, desde nuestro punto de vista, a sus múltiples lecturas. No podemos intentar buscar una causalidad lineal ni podemos tampoco confiar en nuestros propios posicionamientos morales o subjetivos. En este sentido, la interculturalidad es, tanto una práctica educativa social que se podría enmarcar dentro de la pedagogía crítica, como un análisis de nosotros mismos entendido en términos foucaultianos, ya que como sostiene Foucault:

“(…) el hombre está acostumbrado a remontar indefinidamente la línea de las antecedenencias, a reconstituir tradiciones, a seguir curvas evolutivas, a proyectar teleologías (...), se experimenta una repugnancia singular a pensar la diferencia, a describir desviaciones y dispersiones, en disociar la forma tranquilizante de lo idéntico. O, más exactamente, como si con esos conceptos de umbrales, de mutaciones, de sistemas independientes (...) costase trabajo hacer la teoría, sacar las consecuencias generales y hasta derivar de ellos todas las implicaciones posibles. Como si tuviéramos miedo de pensar el Otro en el tiempo de nuestro propio pensamiento” (1979:21).

La interculturalidad debe ir haciendo desaparecer este miedo, con todas las implicaciones (personales, metodológicas, teóricas, educativas, políticas, sociales, económicas, etc.) que esto conlleve. A partir de este punto, únicamente, tiene auténtico sentido. Esto supone una constante y continua crítica de nosotros mismos y de nuestras acciones, para poder enfrentarnos con determinación a una crítica social y política con verdadero significado. Sólo así nos daremos

cuenta de que es posible, parafraseando a Foucault, vivir la teoría—y la práctica de la convivencia sin tener que hacer desaparecer, u obviando, lo discontinuo y lo distinto, sino, por el contrario, haciendo de esto, precisamente, el punto central de nuestro análisis.

En definitiva, el camino que nos puede ayudar a andar la interculturalidad es el de la autorreflexión y el cuestionamiento, porque sólo a partir de la autorreflexividad crítica podremos escapar del discurso hegemónico y abrazar la transgresión, lo diferente, lo inacabado. Para McLaren nuestras sociedades no son sino el reflejo de las narraciones que vivimos: “reflejan las historias que nos contamos a nosotros sobre nosotros mismos, historias que dan forma al éxtasis y al terror de nuestro mundo.” (1997: 113). Nos dice que no podemos escapar, pero sí resistir y transformarlas. La interculturalidad es un medio para ir llevando a cabo esa transformación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DE LUCAS, J. (1997): “El buen antirracista”, *Claves de razón práctica*, 76, pp. 36-43.
- FOUCAULT, M. (1979): *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- GEERTZ, C. (1986): *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, C. (1989): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- JULIANO, D. (1993): *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas*. Barcelona: Eudeba.
- McLAREN, P. (1997): *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Barcelona: Paidós.
- TODOROV, T. (1986): *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar.
- TOURAINE, A. (1995): “¿Qué es una sociedad multicultural?”, *Claves de razón práctica*, 56, pp. 14-25.