

I. La interculturalidad en su paradoja

Cynthia Pech Salvador¹

1. Introducción

En este ensayo me interesa reflexionar básicamente sobre la interculturalidad y sus paradojas en el contexto de la multiculturalidad. Me interesa dar una aproximación sobre la interculturalidad como respuesta/propuesta a la multiculturalidad que logre la simetría y el entendimiento entre los sujetos de grupos culturales diversos; pero sobre todo, me interesa dar cuenta de cómo la lucha por el reconocimiento de la diferencia cultural pone en jaque el principio fundamental de la interculturalidad: la comunicación en términos de la puesta en común pues no toma en cuenta, en términos reales y con el grado de importancia que supone, la dimensión del poder presente en las interacciones interculturales (Rizo y Pech, 2017) que eviten creer ingenuamente en que el ingrediente clave de la interculturalidad es la buena voluntad —en la llamada disposición a la diferencia— de los interlocutores en situación intercultural.

Cada vez estamos asistiendo a ver conflictos con denominación intercultural que suponen la ruptura de un cierto orden civilizatorio que repercute, mediante la reiteración mediática, en las interacciones sociales entre los sujetos como si las relaciones violentas brotaran por generación espontánea. La cuestión no es tan simple y los seres humanos, en nuestras propias condiciones existenciales, estamos atravesados por desigualdades sociales que están siempre exponiéndonos a tensiones que pueden llegar a ser conflictos. En medio de todo ello está la palabra, pero sobre todo, el respeto. La palabra y el respeto vienen de la mano. ¿Cómo voy a escuchar, entender al que no soy yo si no lo considero como alguien que puede ser como yo? Al final, hay algo en la diferencia que nos hace parecernos aunque nos neguemos a aceptarlo, y eso es lo que podemos compartir. No se trata de una cuestión esencialista, sino pragmática: todos necesitamos comunicarnos². Sin embargo, pretender que nos podemos entender sin malentendido alguno, es una ilusión (Rizo y Pech, 2017: 31). Hay que tener en cuenta que en toda interacción entre personas que se reconozcan como distintas, el poder, la incertidumbre y el conflicto están potencialmente presentes y lo que queda es saber/aprender a gestionarlos.

¹ Profesora-Investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España y licenciada y maestra en Ciencias de la Comunicación, por la UNAM. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI-CONACYT). Es miembro del Consejo Editorial de Andamios, Revista de Investigación Social y de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC). Es coautora de Interculturalidad, miradas críticas (InCom, 2014) y Manual de Comunicación Intercultural (UACM, 2016) y autora de Fantasmas en tránsito, prácticas discursivas de videastas mexicanas (FONCA-UACM, 2009). cynthia.pech@uacm.edu.com

² Veámoslo así, los seres humanos necesitamos comunicarnos y para ello hemos aprendido, en el transcurso de lo que llamamos la humanidad, de estrategias para ello. Y los valores universales, con sus derechos y obligaciones, han establecido, queramos o no, la puesta por un orden (civilizatorio) que no siempre es armónico.

Hablar de interculturalidad es hablar de comunicación y de ética. La interculturalidad es relacional, es decir, no puede existir si no hay interacción. En cuanto a la ética, la interculturalidad pugna por la negociación y el diálogo, es decir, por la disposición que deben tener los sujetos pertenecientes a colectividades culturales distintas para establecer acuerdos mutuos, en ese sentido, la disposición hacia lo diferente enfatiza una condición ética (y universalista) que debemos compartir los sujetos implicados en el ejercicio de la interculturalidad. La interculturalidad no es algo dado sino que como aspiración posible, es un proceso que debe construirse, mediante el aprendizaje, de manera subjetiva y en términos de relaciones con miembros de la propia cultura y con miembros de culturas distintas a la nuestra. Perseguir la posibilidad que contiene toda utopía es difícil, escribir sobre su posibilidad pareciera no serlo y por ello, vale la pena arriesgarse.

Esta reflexión está dividida en cinco partes, en la primera trato de establecer la viabilidad de pensar/hablar de la interculturalidad hoy, y sobre todo aclarar el sentido que tiene como posibilidad que apuesta no por el orden civilizatorio, sino por la armonía entre los seres humanos; en la segunda, ofrezco el contexto del multiculturalismo para entenderlo; en la tercera parte, intento dar cuenta de los desafíos de la interculturalidad a partir de un ejemplo de reivindicación cultural: la identidad chicana en la construcción de “la nueva mestiza”, de Gloria Anzaldúa. En la cuarta parte, ofrezco un acercamiento a la propuesta de la ética intercultural y su apuesta como ética universal y en la quinta parte, a modo de consideraciones finales, ofrezco una serie de reflexiones, desde mi experiencia, en torno a lo expuesto en este ensayo. Aclaro que mi intención es la de ofrecer algunas pistas de una reflexión que es inacabada y que siempre mira hacia la necesaria utopía, porque “sin intercambio de conocimientos no se crea riqueza nueva” (Mernissi, 2004: 18)

2. Pensar la interculturalidad

Hay que pensar y repensar la interculturalidad. Sobre todo en estos tiempos en que su uso banaliza su propia apuesta por el diálogo y relativiza su potencia relacional. Ejemplo de ello es lo que sucede en Europa y en los países con migración internacional, donde la interculturalidad hace referencia a las políticas sociales que buscan la integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras que casi por regla general, quedan contenidos en las propias comunidades culturales que operan como pequeños guetos, tal cual el barrio belga de Molenbeek, en donde habitan mayoritariamente ciudadanos de origen magrebí, que desde los atentados de París en noviembre de 2015 ha sido directamente vinculado con el terrorismo internacional y de donde según los medios —que repiten enfáticamente— han salido un gran número de jóvenes que se unen al yihadismo del Daesh. Sin embargo, los jóvenes musulmanes del barrio, jóvenes que trabajan y viven una vida cotidiana como cualquiera, señalan que sufren estigmatización, discriminación y racismo cultural³ por parte de la sociedad “blanca” belga (Carbajosa, 2016). Por su parte, en México, como en

³ El racismo cultural se asienta sobre la idea de una diferencia irreconciliable entre la cultura occidental y la cultura de origen de los inmigrantes que tiene como opciones regresar a su lugar de origen, asimilarse a los valores del país a donde llegan o caer en la marginación y en la segregación impuesta por la cultura receptora.

otros países latinoamericanos, la interculturalidad se asocia a la presencia de los pueblos indios en contextos nacionales excluyentes que pese a no quererlo, siguen adoptando políticas de corte asimilacionista y no incluyentes que les permita superar la marginación y las desigualdades económicas, sociales y políticas de la que son objeto.

Ambos ejemplos pueden considerarse como emblemáticos para el estudio de la interculturalidad, pero también, para acercarnos a las grandes paradojas que la interculturalidad contiene. La investigación sobre los procesos interculturales desde la comunicación, señala que los que se consideran forasteros o extraños, deben esforzarse por adaptarse, integrarse o asimilarse y que frente a los nativos o la sociedad receptora, las interacciones son por lo general, asimétricas y en donde frente al resto, al “nosotros”, siempre serán los “otros”. Si lo vemos en términos lingüísticos, en el “nosotros” difícilmente caben los “otros”, lo cual convierte el asunto en una paradoja, por un lado plantea un problema, y por el otro se convierte en una utopía (Onghena, 2014: 104). Un problema, porque el “nosotros” incluye siempre a un “yo” que difícilmente incluye al otro, y una utopía porque cuando se usa el “nosotros”, primera persona del plural, se cree que incluye a todos los demás y esto no es tan cierto. La lengua configura el pensamiento y el pensamiento habla de nosotros, de nuestra cultura, cuando se hace palabra compartida.

La diferencia cultural no la hace sólo la adscripción étnica o nacional, como comúnmente suele entenderse, sino otros componentes que engloban lo social-cultural y marcan factibles diferencias que pueden suscitar los conflictos interculturales entre sujetos de grupos culturales distintos. La religión, la diferencia sexo/género, la clase social o la diferencia generacional, además de la migración, y la lengua, pueden ser considerados como elementos socioculturales factibles de suscitar conflicto. Lo anterior hay que matizarlo, ya que el relativismo cultural hace creer que cualquier persona, incluso dentro de un mismo grupo cultural, puede establecer una relación o vivir un conflicto intercultural por el simple hecho de ser otra persona –diferente– y eso no es así.

La interculturalidad se define como “cualquier situación comunicativa donde interactúan al menos dos personas procedentes de matrices culturales-geográficas distintas. Algunas definiciones ponen énfasis en el momento concreto en que se pone de manifiesto la habilidad para negociar significados culturales en la interacción comunicativa” (Rizo y Pech, 2017: 26) y otras, creen que el contacto es ya en sí una situación intercultural. Hay que tenerlo claro, la interculturalidad es comunicación interpersonal que se da –en un contexto multicultural– entre personas con referentes culturales tan distintos como para auto-percibirse como diferentes y que se espera lleguen a una comprensión mutua. En este sentido, hay que tener cuidado de no caer en el relativismo cultural, desde el cual se plantea que las diferencias son tales que los grupos culturales deben considerarse como islas impenetrables y desconocidas que nadie ajeno a ellas puede caminar. En este sentido, lo que la interculturalidad persigue es tender puentes entre las islas. De manera que “los puentes interculturales han de sostenerse sobre nuestra experiencia y sólo a partir de ella es legítimo edificar la abstracción y la construcción conceptual” (Esquirol, 2005: 12) sobre lo que somos en relación con nosotros y los otros.

Otra cuestión que hay que tomar en cuenta en torno al uso del término de interculturalidad es el grado de sinonimia que se le adjudica con los términos de multiculturalidad y pluriculturalidad. Creer que porque grupos culturalmente distintos coexistan en un mismo espacio sin ninguna interacción es interculturalidad, es caer en un error. Ese hecho se refiere a la multiculturalidad. En cuanto a la pluriculturalidad, desde un enfoque del interaccionismo simbólico, “toda cultura es pluricultural. Es decir, se ha ido formando, y se sigue formando, a partir de los contactos entre

distintas comunidades de vidas que aportan modos de pensar, sentir y actuar. Evidentemente no todos los intercambios culturales tendrán las mismas características y efectos. Pero es a partir de estos contactos que se produce el mestizaje cultural, la hibridación cultural” (Rodrigo, 2000: 3), o en palabras de Bonfil Batalla (1994), la simbiosis de culturas.

Para Grimson, las identificaciones culturales dentro de un mismo espacio, en este caso, el Estado-Nación, son procesos relacionales determinados históricamente y deben ser vistos como constructos sociales y no como cuestiones naturales o esencialistas. Asimismo, “la producción de la diferencia es constitutiva de toda *relación de desigualdad*. Por tanto, no hay identidad fuera de *relaciones de poder*” (Grimson, 2004: 34). Para el autor, el Estado-Nación es un campo de interlocución en el que los actores y grupos culturales se posicionan como parte del diálogo y el conflicto con otros actores y grupos culturales (Grimson, 2004:41), y en donde lo que se pone en juego es la disputa por los sentidos y la construcción socio-discursiva de la identidad. Para Grimson, “toda lucha social es en una de sus dimensiones una disputa sobre los sentidos de las identificaciones en juego en el proceso” (2004: 45).

Desde este orden de ideas, más que ser manifestación de un grupo humano, la cultura debe entenderse “como conjunto de disposiciones, valores, conductas, apreciaciones, imaginarios, representaciones, etcétera, que configuran nuestro ser, estar y actuar en el mundo” (Rizo y Pech, 2017: 23). Para Giménez, existe una clara relación entre cultura e identidad pues esta última “es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional” (2002: 60) a partir de la cual, los sujetos asumen un sentido de pertenencia, interiorizan la cultura y desde donde los sujetos existen como agentes sociales. La identidad es cambiante y se ancla en el grupo social con el que el sujeto se identifica. Como construcción simbólica, la identidad opera como forma de categorización de lo social y por ello, desde donde el individuo se auto-percibe y percibe al “otro”.

En los actuales escenarios donde se persigue la interculturalidad, la convivencia es ambivalente pues posiciona a los sujetos en situaciones de desigualdad —el otro, frente al nosotros— y al mismo tiempo, posiciona las reivindicaciones de derechos de las minorías para subsanar dichas desigualdades. Los estudios en torno a la comunicación intercultural, han dado cuenta que la comunicación eficaz puede conseguirse, sin embargo, las relaciones comunicativas siempre estarán marcadas por elementos extralingüísticos, por el condicionamiento social que los sujetos expuestos a una situación comunicativa intercultural traen consigo desde su cultura de origen, además de las propias condiciones en que se da dicha interacción. Creer que la buena voluntad para comunicarse y conseguir acuerdos comunes es factible, es sin duda una de las paradojas de la interculturalidad, en el sentido de que esta visión no considera elementos fundamentales más allá de la necesidad de la comunicación. Pero existen otras disciplinas que señalan a la comunicación como central para lograr la interculturalidad. Por ejemplo, la filosofía política, postula que la clave para el establecimiento de normas concretas para una buena convivencia es el diálogo intercultural.

3. El multiculturalismo en contexto

Desde las últimas décadas del siglo XX, hemos vivido un marcado surgimiento de nuevas formas de política identitaria y de reivindicaciones culturales que, sin duda, han complicado y exacerbado

do las contradicciones entre los principios universalistas del Estado-Nación y la lucha por el reconocimiento de las llamadas identidades culturales, situación que consecuentemente ha generado una dinámica social que al mismo tiempo que persigue la integración global, provoca la desintegración sociocultural. Prueba de ello son los movimientos indígenas surgidos en América Latina tras el conflicto zapatista mexicano de 1994, las reivindicaciones culturales de las minorías étnicas de las nacientes repúblicas independientes de la extinta Unión Soviética durante la década de los noventa, el resurgimiento de los movimientos nacionalistas que tiene, como ejemplo vigente, el movimiento pro-independencia catalán de los últimos tiempos; situaciones, todas, que han obligado a repensar el papel de las minorías culturales como sujetos históricos y ciudadanos con derechos.

Para muchos, la política de la diferencia representa una amenaza para la democracia liberal, para otros no, pues existe la creencia que es posible que muchas de las reivindicaciones de los grupos étnicos y nacionales pueden ser atendidas desde los principios de la libertad individual y justicia social. Se ha de enfatizar, no obstante, que tal y como advierte Kymlicka (1996), no a todos los grupos les mueve el afán de justicia, sino el odio y la intolerancia, lo que apela a que la voluntad, como principio fundamental de la convivencia, no signifique nada. Pero además, se ha visto que algunos grupos minoritarios que consiguen el reconocimiento de sus derechos, pueden aplicar medidas de discriminación positiva que, desde mi perspectiva, no abonan a diluir la desigualdad, sino a reproducirla⁴.

En América Latina, como ya he mencionado, la política de la diferencia tiene cierta especificidad que hay que tener en cuenta pues las identidades étnicas no cohabitan de forma pacífica en un espacio social, sino que lo hacen de forma conflictiva con los actores sociales, incluido el Estado (Giménez, 2000). Así, los problemas interétnicos suceden en espacios de contacto entre la sociedad occidental y los pueblos indígenas que no están ajenos al conflicto, pero además, el carácter de grupo étnico se contraponen al de “nación” y ello ha hecho que se reflexione sobre la configuración específica latinoamericana no en términos del Estado-Nación occidental, sino desde un Estado-Etnia que posibilite la inclusión de la diversidad de los grupos étnicos, incluido el mestizaje cultural, en donde los usos y costumbres, como la justicia recuperativa –no la punitiva– y el mandar obedeciendo, por ejemplo, irían más acorde con los valores propios de los pueblos indios⁵.

4 Por discriminación positiva puede entenderse la aplicación de acciones que buscan favorecer a grupos que históricamente han sufrido discriminación y cuyo principal objetivo es la de reconocerlos como sujetos con derechos con la finalidad de disminuir la brecha de desigualdad social. Sin embargo, en la práctica, es muy cuestionable ya que aunque se busque la equidad suelen reproducir la injusticia y la discriminación ante quienes históricamente los/las discriminaban. Cuando escribo esto pienso en lo que sucede en el Metro de la Ciudad de México con los vagones destinados a las mujeres o los autobuses llamados “Atenea” que son para uso exclusivo de las mujeres y que fueron concebidos como espacios “libres de acoso”. Lo que ha sucedido es que si algún sujeto hombre llega a subirse a esos vagones o autobuses, son denostados y tratados con violencia. Desde mi perspectiva, la separación no resuelve el problema de fondo: no por separar dejará de existir el acoso masculino, no con el espacio libre de acoso va a desaparecer la violencia y el machismo invisible que viaja, incluso, en las propias mujeres. Es un hecho que las mujeres hemos ganado reconocimiento y visibilidad, pero a la vez, ello ha hecho crecer un resentimiento masculino –que algunas mujeres también comparten– y que se hace explícito en la palabra “feminazi”.

Hoy en día, la mayoría de los países son culturalmente diversos y por tal motivo, se hacen visibles las contradicciones que trae consigo el multiculturalismo y el pluralismo cultural desde donde se configuran. Sin duda, “la manifestación de la interculturalidad es motivo de conflictos y de procesos sociales que plantean retos de convivencia, tanto en el seno de los estados como en el ámbito internacional. Si por un lado, la red global es el conducto de valores que se entienden universales, por otro lado, los contextos locales son los receptáculos de la diferencia cultural y se constituyen como un espacio de lucha y de contradicciones culturales.” (Solís Domínguez y Martínez Lozano, 2014: 26).

Dos cuestiones importantes a considerar es que la multiculturalidad entendida aquí alude a contextos donde las relaciones son asimétricas y están estructuradas jerárquicamente a partir de relaciones de dominación/subordinación. En este sentido, me refiero a que las relaciones están mediadas por el poder. Asimismo, la multiculturalidad no sólo alude a contextos con presencia exclusivamente de grupos étnicos o nacionales diversos, sino a colectividades diferenciadas entre sí ya que en cada una de ellas sus integrantes comparten identificaciones y valores que los visibilizan en la esfera pública.

Como vemos, la multiculturalidad se presenta como un escenario en donde los conflictos y las tensiones culturales se hacen patentes, se exacerbaban las diferencias y se auspicia cualquier reivindicación en aras de la diversidad. Pero también, los contextos multiculturales son contextos estructurados jerárquicamente, en donde lo nativo/hegemónico o mayoría se posiciona sobre el forastero/subordinado o minoría, es decir, las relaciones se establecen de manera asimétrica. Muchos son los ejemplos de sociedades multiculturales (Ver Fotografía 1) en donde las tensiones culturales entre individuos de diferentes grupos han generado conflictos, aunque el terrorismo internacional es, hoy por hoy, su más estridente expresión. En este contexto se enmarca la interculturalidad como propuesta que puja por el diálogo y la negociación de la diversidad y la diferencia cultural en pro del bien común que muchas veces pareciera no serlo. Sin duda, los planteamientos del multiculturalismo han ido minando las posibilidades del entendimiento entre los grupos culturales diferenciados y han posicionado la diferencia cultural como elemento causal que va en contra del proyecto globalizador y civilizatorio.

El término de multiculturalismo surgió en Estados Unidos hacia mediados del siglo XX, con la intención de referir el fenómeno de la diversidad cultural que se sucedía en los contextos de migración internacional, pero también en los territorios nacionales donde la presencia de culturas diversas exacerbaban las creencias particulares y diferenciadas de grupos de población que ahí se encontraban. Este concepto es utilizado para referir el fenómeno de la diversidad cultural, para visibilizar las diferencias culturales y remarcar el grado de importancia que tienen las creencias particulares y diferencias de los distintos grupos en la configuración de su identificación cultural. El problema es que el multiculturalismo en general, en la defensa de los derechos y el respeto de la diferencia de las minorías, acaba por segregar e incomunicar a los grupos con el resto de los grupos sociales que coexisten en el mismo espacio y los expone a que en aras de preservar su cultura, el diálogo sea imposible. La idea misma de preservar la cultura remite a cierta pureza y particularidad que deben subsistir, pero en términos reales esto es imposible, ya que la cultura y

5 Sobre el tema de la configuración del Estado-Etnia, vale la pena revisar el apartado desarrollado en Pech Salvador, C. (2016: 30-36).



Fotografía 1. París, ejemplo de sociedad multicultural, septiembre de 2017. Fotografía del archivo personal de la autora.

las mismas identidades culturales, no son estáticas, sino que están en constante transformación y negociación entre las fronteras imaginadas del nosotros y la otredad.

Sin duda, uno de los alcances del multiculturalismo en términos de reivindicación de los derechos con vocación universalista está en considerar al diálogo como clave para alcanzar cierta simetría y reciprocidad en las interacciones interculturales. Sólo con el diálogo constante y en el que las diferencias se gestionen con respeto, es que se puede aspirar a que en los contextos multiculturales se constituyan sociedades igualitarias.

En este sentido, el diálogo intercultural tiene un carácter ético que, me parece, Benhabib (2006) explora en su propuesta sobre la ética del discurso o comunicativa. Para esta autora, esta ética debe contener necesariamente las normas de respeto universal y las de reciprocidad igualitaria; es este sentido sostiene que “sólo son válidas las normas y los arreglos institucionales normativos que pueden acordarse entre todos los interesados de acuerdo con situaciones de argumentaciones específicas llamadas discursos (Benhabib, 2006: 182). A este principio ella lo llama “metanorma” y aclara que una norma es una regla que se debe seguir para realizar cualquier acción, interacción u organización, mientras que un principio es una “proposición política y moral general”. Hablar de respeto universal es reconocer el derecho que todos los seres humanos tenemos a participar en una conversación. En cuanto a la reciprocidad igualitaria, Benhabib refiere, en términos de la ética del discurso, como el derecho que cada uno de los participantes del discurso debe tener al hablar, iniciar nuevos temas de conversación y a argumentar (Benhabib, 2006: 182-183). Desde esta perspectiva, el diálogo es una postura epistemológica que comienza con el reconocimiento de los interlocutores como sujetos de derecho a decir su dicho y a ser escuchados en condiciones de simetría y reciprocidad. De alguna manera, la propuesta de esta autora se toca

con la de la comunicación intercultural y la necesidad de establecer condiciones que iguallen las condiciones de los interlocutores en contextos multiculturales que busquen la interculturalidad.

4. La interculturalidad y sus desafíos: las reivindicaciones culturales de la “la nueva mestiza” de Gloria Anzaldúa

En particular, el pensamiento de Benhabib me interesa pues apuesta, ya lo vimos, por la ética del discurso. En ese sentido, cabe mencionar que para la autora “las culturas son prácticas humanas complejas de significación y de representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas” (2006: 10). Para Benhabib, ver a la cultura como totalidad claramente definible, como propiedad de un grupo étnico y como insignia de identidad grupal es caer en una visión esencialista de la cultura. Para ella, la cultura debe entenderse como un constructo social desde donde se pueden explicar las diferencias culturales y desmarcarse “de la teoría política normativa de reificar a los grupos culturales y sus luchas por el reconocimiento” (Benhabib, 2006: 28). En ese sentido, dice, “la cultura se presenta a sí misma a través de relatos narrativamente controvertidos por dos razones principales. Primero, las acciones y las relaciones humanas se forman según una doble hermenéutica: identificamos *lo que* hacemos por medio de un *relato* de lo que hacemos (...) y una cierta *clase de hacer* a través de los relatos que tanto los propios agentes como los demás dan de ese hacer (...) La segunda razón por la que la cultura se presenta a sí misma a través de relatos controvertidos es que no sólo las acciones e interacciones humanas están constituidas por relatos que, en conjunto, forman una red de relatos (Arendt, 1973), sino que también están constituidas por la postura valorativa de los actores hacia lo que hacen” (Benhabib, 2006: 31).

Según Benhabib, la cultura se manifiesta como relatos narrativos controvertidos que presentan, mediante la estrategia discursiva, las posturas valorativas y significativas de lo que llamamos cultura. Desde esta perspectiva, me parece que la escritura en torno a “la nueva mestiza” de Anzaldúa⁶, es un ejemplo de relato narrativo sobre su cultura, la chicana.

Por ello me interesa retomar su escritura por dos cuestiones que en este texto se han explorado: el ejercicio de la reflexividad sobre la identidad individual/cultural —en este caso específico, el de ser chicana— en un contexto multicultural y, al mismo tiempo, me interesa la descripción y la problematización sobre las reivindicaciones culturales e identitarias (que suelen luego confundirse), y las contradicciones que presenta en sí su propuesta intercultural en el contexto de la frontera mexicano-estadounidense.

⁶ Gloria Anzaldúa (1942-2004) fue una activista, académica, escritora y poeta feminista que nació en Texas y radicó, posteriormente, en California, Estados Unidos, donde falleció a los 61 años de edad. Entre sus publicaciones más importantes destacan *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) y *Making Face, Maing Soul/ Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (1990), entre otros. Su pensamiento ha sido fundamental para el feminismo en clave post-colonial y decolonial, así como para la teoría queer.

Los últimos versos del poema “Vivir en *the borderlands* quiere decir que” dicen lo siguiente: “Para vivir *the borderlands*/ debes vivir sin fronteras/ volverte una encrucijada” (Anzaldúa, 2015: 257). En ellos condensa, me parece, su propuesta sobre la configuración identitaria de la “nueva mestiza” que vive desde un cuerpo atravesado por las constantes tensiones que provoca vivir en la frontera de dos culturas: la mexicana y la estadounidense. Tensiones que se dejan sentir más en esas minorías que pese a llevar viviendo en Estados Unidos generaciones enteras, siguen siendo los otros, los extraños, los forasteros. La “nueva mestiza” plantea una cuestión ontológica, existencial, de aquellos sujetos, específicamente las mujeres, que se ven en la necesidad de “desarrollar” una identidad transcultural que les permita asirse a “algo” que les dé un sentido de pertenencia, en este caso, dentro de la cultura estadounidense a partir de reivindicar la diferencia cultural, la chicanidad, como posibilidad de ser en el mundo, un mundo que comienza en la frontera entre México y Estados Unidos y que representa “un herida abierta en donde el tercer mundo raspa contra el primero y sangra” (Anzaldúa, 2015: 61) (Ver Fotografía 2).



Fotografía 2. Mural en torno al “ser chicano”, en Chicano Park, San Diego, California, noviembre 2017.

Fotografía del archivo personal de la autora.

Anzaldúa, mujer “prieta” –como ella misma se reivindicaba–, lesbiana, poeta y académica, se situó siempre como sujeto fronterizo –entre migrantes y minorías– y desde ahí, desarrolló su propuesta identitaria que le permitió moverse hacia otro lugar dentro de los márgenes existentes a través de su escritura que refleja un pensamiento que hoy en día es fundamental para los Estudios Chicanos y los Estudios Feministas –aunque yo agregaría que también para la Interculturalidad–. El pensamiento de Anzaldúa surgió de su necesidad por comprender su situación dentro de una minoría histórica en un país configurado por inmigrantes de muchas partes del mundo, pero constituido sobre la base del espíritu de la *blanquitud* (Echeverría, 2007), es decir, de un racismo basado en la blancura étnica como signo civilizatorio y de modernidad y que, dicho sea de paso, fundamenta la organización política denominada Estado-Nación.

Para efectos de mi reflexión, retomo los planteamientos de Anzaldúa porque el marco de minoría que ella propone para desarrollar su propuesta de “la nueva mestiza”, no se basa solamente en la diferencia de la composición étnica y lingüística, tampoco de la migración –escenarios tradicionales cuando de interculturalidad se habla–, sino también de la diferencia género-sexual y de clase social, como clivajes desde los cuales “se debe responder a los sistemas de exclusión” (Belausteguigoitia, 2015: 33) dentro de los territorios nacionales donde se encuentran estas minorías; pero también, porque su propuesta apunta, creo, hacia la interculturalidad como la utopía necesaria para construir sociedades más incluyentes, que respeten la diferencia, pero que garanticen la participación y la agencia de los individuos pertenecientes a grupos minoritarios.

Respecto de las minorías, usualmente suelen verse como un problema, como “una mancha en la imagen de los estados” (Donini, 1999: 14), pues aunque pertenecen al Estado, difieren del grupo dominante ya sea por su lengua, su religión, su nivel socio-económico o su origen étnico/nacional. Desde esta perspectiva, el término de minoría es clasificador y sirve para justificar la exclusión y marginación de los grupos culturales que no entran dentro del orden homogenizador del Estado-Nación moderno. Desde el punto de vista de Anzaldúa, las minorías incluyen a grupos culturales más diversos que, sin duda, pueden ser factores de enriquecimiento cultural.

En cuanto al trazo que encuentro en la propuesta de Anzaldúa en torno a la interculturalidad como utopía necesaria, me parece que está en la conceptualización de “la frontera”, no como el espacio geográfico, territorial, donde ella vive, sino, sobre todo, en la frontera como metáfora que opera como esa encrucijada en la que viven los mexicano-estadounidenses su existencia, en donde el aprendizaje debe ser el vivir desde una identidad que posibilite poder moverse entre una y otra cultura, es decir, desde una subjetividad transcultural capaz de dialogar y negociar con lo diferente. La idea de lo transcultural o la transculturalidad, alude a una “posibilidad” de vivir una identidad binacional, capaz de desplegarse según los requerimientos culturales y también políticos.

Desde la Comunicación Intercultural, Kim (1987), en su Teoría de la Adaptación Transcultural plantea que todo migrante o forastero, debe pasar por un proceso de cuatro momentos para conseguir adaptarse a la sociedad receptora. El imperativo es que consiga adaptarse a partir del aprendizaje y desaprendizaje de elementos culturales que le permitan integrarse a esa nueva sociedad pero sin perder “del todo” su cultura. Según esta autora, el migrante o forastero desarrolla una “identidad emergente” –que no es otra cosa que una identidad intercultural– que tiene como característica ser permeable y flexible y desde donde puede negociar y lograr, con ello, un intercambio efectivo con la sociedad receptora (Romeu, 2017: 149-151). Esta teoría pone el peso en el migrante o forastero como responsable de hacer todo lo posible por adaptarse. En este sentido, la identidad transcultural a la que Anzaldúa alude, implica que el peso de todo el proceso recae también en quien ocupa el lugar de forastera, es decir, de “la otra”, la chicana. Anzaldúa se enfoca en su situación de chicana de manera aislada, y olvida, presiento, que como contraparte está “el nosotros” que excluye justamente a la comunidad chicana desde donde ella piensa y construye la idea de “la nueva mestiza”.

Hoy, “la nueva mestiza” se lee como una configuración de resistencia feminista, en donde la escritura poética y teórica de Anzaldúa, habla sobre una condición existencial de los chicanos y

chicanas, pero también clama por esa identidad binacional que reivindica el movimiento chicano en los Estados Unidos. “La nueva mestiza” cobra fuerza hoy en los feminismos decoloniales latinoamericanos y sobre todo, como imperativo de una interculturalidad que araña la utopía.

5. De la tolerancia y la ética intercultural: ¿una salida a la imposibilidad?

Suele confundirse la tolerancia con el respeto, pero la tolerancia, si algo no es, es respeto. La tolerancia implica un grado de poder que ejerce quien tolera y por tal, su ejercicio no marca un grado de respeto. El respeto, por su parte, alude a considerar al otro como parte de un nosotros y del que se puede aprender, conocer y enriquecerse, culturalmente hablando. La tolerancia anuncia justo una diferenciación expresada que amplía la brecha de la desigualdad y el entendimiento. Lo paradójico hoy es que la diversidad como riqueza se convirtió en interculturalidad como desorden (García Canclini, 2011:103) Y eso nos tiene pensando en cómo convivir nos/otros, valorar la diferencia en lugar de discriminar lo diferente y apelar al diálogo intercultural como una aspiración que se sustente en una ética de carácter universal.

El problema no son los otros, sino también el nosotros. Los otros y nosotros somos sujetos, con memoria, miedos y esperanzas, y a la vez, somos los actores y los espectadores del acontecimiento; somos los sujetos y no las culturas, los que interactuamos (Onghena, 2014: 170). El diálogo debe ser nuestro. ¿Pero cómo construir ese diálogo?

Para Mernissi (2004), Simbad, el comerciante viajero de *Las mil y una noches*⁷, es el personaje literario del que ella se vale para dar cuenta de cómo los árabes, durante los primeros años del surgimiento del islam, conquistaron territorios utilizando la palabra antes que la espada. Su hipótesis es que Simbad el marino, durante los siete viajes que emprendió, gustaba de entablar comunicación con los extraños, ya fuesen humanos, aves, monos o monstruos marinos que le enriquecían con sus conocimientos y le aportaban felicidad. Para la autora, la comunicación con los extraños como habilidad propia del personaje literario, es, sin duda, uno de “los mensajes importantes que subyacen en las fábulas de Simbad y que explica por qué, entre todos los cuentos de *Las mil y una noches*, sólo este se convirtió en patrimonio universal” (Mernissi, 2004: 15)

La propuesta de la socióloga marroquí que me interesa recuperar, es la del diálogo como habilidad para conocer al extraño y como estrategia relacional que apuesta por el entendimiento en estos tiempos convulsos, en donde, como ya señalé en líneas anteriores, el multiculturalismo y el pluralismo cultural muestran, cada vez más, que estamos lejos de lograrlo y porque la interculturalidad, como alternativa para lograrlo, se acerca más a la utopía que a su realización.

⁷ *Las mil y una noches* es una recopilación de narraciones que van del siglo VIII al XIV, y que es referente de la literatura árabe medieval. Mernissi (2004), se sirve del personaje de Simbad y sus habilidades comunicativas y del personaje del Cowboy estadounidense, y sus pocas habilidades para dialogar, para reflexionar sobre el miedo que el extranjero, como forastero y extraño, supone en tiempos de globalización. Para ella el diálogo es la clave para tender puentes entre el nosotros y los otros. Si Simbad pudo, nos dice, ¿por qué nosotros no?

El siglo XXI, como estamos viendo, vive un despertar de los fundamentalismos religiosos en general y que más que ideologías deliberadamente arcaizantes y retrógradas, hay que verlas como formas de integrismo que en esencia son “movimientos modernos que no podrían haber arraigado en otra época que no fuera la nuestra” (Armstrong, 2010: 14). Hoy mismo asistimos a la revuelta palestina como respuesta a una provocadora decisión estadounidense de abrir su embajada en Jerusalén, ciudad emblemática para las tres religiones monoteístas del mundo. Hoy asistimos a una violencia que los medios nos ayudan a naturalizar y eso hace pensar si esto de la Interculturalidad es en serio o sólo es una cuestión teórica que sólo algunos aplican a nivel micro y para analizar situaciones que se ajustan a los planteamientos propios de las teorías. Pero no es la religión la causa, o los conflictos étnicos; son también los feminicidios y transfeminicidios, son las desapariciones forzadas desde las fuerzas del Estado o desde las organizaciones criminales. La necropolítica (Mbembe, 2011) del hacer morir o dejar vivir, nos envuelve de miedo e incertidumbre y entonces es legítimo querer saber cómo salir de este gran hoyo desesperanzador en el que nos encontramos.

Difícil época. Los conflictos existen y agrandan la brecha de la desigualdad y la diversidad vista como conflicto. ¿Y entonces, por dónde? ¿Existirá una estrategia o acto de magia que evite las tensiones que deriven en conflictos y enfrentamientos? ¿Será el orden de la violencia el nuevo des/orden civilizatorio? Difícil saberlo.

Hemos caminado por el reconocimiento de la diversidad, la complejidad de la misma, su negación y las tensiones interculturales que implican, como única salida, al diálogo intercultural. Tanto Benhabib como Mernissi, y otros autores revisados aquí, confían en que el diálogo respetuoso y simétrico entre los sujetos en contextos multiculturales, es la posibilidad última que tenemos. En particular, no creo del todo en esta idea. En principio, porque para entablar un diálogo es necesaria la voluntad individual de los sujetos implicados y ésta, estoy segura, no es suficiente para lograr una comunicación respetuosa y simétrica; además, en estas relaciones está implicado el poder que suele no tomarse en cuenta cuando se habla de interculturalidad, un poder que se ejerce de manera inconsciente y que proviene de las culturas de origen de los interlocutores o bien, de las condiciones en donde sucede la situación comunicativa.

Asimismo, la idea de Mernissi sobre el diálogo y sus posibilidades de conocer al otro, empeñan, otra vez, la voluntad como garante para lograrlo; sin embargo, los seres humanos, de la cultura que seamos, traemos prejuicios que son difíciles de gestionar en la interacción con el otro y de alguna manera, condicionan nuestra voluntad de conocimiento y reconocimiento al otro. Y obvio, para el diálogo hacen falta dos polos de interlocución que crean necesario interactuar y generar condiciones simétricas y de respeto durante el desarrollo de la situación. En este sentido, creo que la interculturalidad tiene un grado más de imposibilidad que de realización.

Desde mi perspectiva, creo más en las posibilidades de una ética intercultural previa al diálogo intercultural, en el sentido de que la disposición a la diferencia, como condición necesaria para querer dialogar y conocer al otro, no debe partir de la voluntad sino de un principio moral que norme sobre *la responsabilidad* que tenemos de conocer al otro mediante el diálogo. La ética intercultural tiene un carácter global, es decir, universal que persigue ser transnacional, es decir, que busca traspasar fronteras para enarbolar una ética compartida entre las culturas.

Pensar en una ética intercultural es pensar en algo “imprescindible para la consecución de una especie de mínimo común moral” (Bilbeny, 2004: 10) que coopere con la ciudadanía transnacional, que es intercultural, y pueda fijar una agenda ética que contribuya a desarrollar un mundialismo democrático y más humano. Para Bilbeny, existen cuatro acciones que pueden recuperarse para la agenda y serían: apoyar una ética ambientalista, que soporte la sostenibilidad como responsabilidad común; fortalecer la agenda feminista para contra-atacar “los arquetipos masculinistas de la moralidad”; “sustentar una ética multiculturalista que supere la visión occidentalista de los problemas morales (...) y una ética de la ciudadanía democrática, con la mirada puesta en un mundo más justo y equitativo, y sin pasar por alto la raíz económica de los problemas actuales de convivencia en el planeta” (Bilbeny, 2004:11-12). En este sentido, la ética intercultural se plantea como una salida posible a los conflictos pues su apuesta es situarse como una ética de carácter universalista, por ello global, que, repito, maneje mínimos morales para la buena convivencia y la resolución de conflictos de manera pacífica.

Si la diversidad cultural es un hecho, la diversidad suele entenderse también en la manera de valorarla, por ello la ética intercultural es necesaria en tanto que como moral reflexionante y reflexión moral, deberá apostar por un enfoque diverso y que no tienda a irse hacia el centralismo o el perspectivismo, dos visiones opuestas que operan hoy cuando de ética se trata.

Para Bilbeny, “la diversidad no es sí misma «divisiva», como suele reprochársele a la política del multiculturalismo. Lo que produce el conflicto es querer anularla, o, aunque sea admitida, el no estar dispuestos a reconocer sus distintos y variados componentes” (2004: 165). Para este autor, la validez de la ética intercultural no depende de lo científico, sino de la ética misma y la práctica de las relaciones humanas que tendrán, eso sí, que apostar por el diálogo o la confrontación. La propuesta ética de este autor se basa en “el convencimiento de que la mente humana, sin diferencia de culturas, es capaz de dar de sí, a través del conocimiento, en su sentido más amplio, y de la reflexión, el esfuerzo y el disfrute de la interacción y el intercambio, en lugar de permanecer en la incompreensión y en el enfrentamiento” (Bilbeny, 2004: 176). Según Bilbeny, no existen valores intrínsecos, pero sí existe una convergencia de valores en las culturas a partir de los cuales se puedan soportar un mínimo de valores compartidos. Sin duda, la ética intercultural plantea una desaprendizaje y un reaprendizaje que confía en que los sujetos somos, ante todo, sujetos de reflexión y responsabilidad. Al final, nuestro común denominador y algo muy cuestionable pues desde mi perspectiva, la ética intercultural deja de lado lo emocional a la hora de plantear a un sujeto universal que sólo piensa. No hay que olvidar que los sujetos estamos atravesados por las emociones y que estas condicionan nuestra capacidad reflexiva y nuestra propia existencia.

6. Cierre: algunas cuestiones para seguir pensando

El interés por reflexionar sobre estas cuestiones surgió de mi experiencia de 15 años como docente y estudiosa de la Comunicación Intercultural y sus posibilidades reales. En el transcurso de estos años me he encontrado que si bien la perspectiva investigativa de la Comunicación Intercultural permite dar cuenta de los conflictos culturales y de posibles soluciones, en la práctica de la interculturalidad entre sujetos de matrices culturales-geográficas distintas esto es más complejo,

pues las relaciones interpersonales están atravesadas por cuestiones que dificultan la comunicación eficaz y por ello, el entendimiento mutuo. Pero también, las propias situaciones en el mundo dejan ver que la comunicación, paradójicamente a las hipermediaciones existentes, es cada vez más difícil y prueba de ello es la violencia y la deshumanización que contrastan con la propia propuesta intercultural del diálogo como la clave para entendernos. Además, mi trabajo con migrantes indígenas en México durante los años noventa y mi posterior experiencia como inmigrante en Barcelona, España, me han hecho pensar y repensar que la comunicación con los “otros” nunca es fácil.

Del trabajo con comunidades indígenas mixtecas y triquis, me atraviesa siempre punzando una vivencia que en su momento me contrarió pero con el tiempo he podido digerir de otra manera. La experiencia fue que en un campo agrícola del norte del país, donde se encontraban jornaleros agrícolas de diferentes lugares de la república, se tenía que lavar un contenedor de agua para que toda la población que ahí se encontraba, pudieran tener agua potable que las pipas surtirían. El asunto fue que a la hora de organizar a la gente, no hubo manera de conseguir que mixtecos y triquis se unieran a la labor que beneficiaría a todos. La respuesta de unos y otros fue que no podían trabajar juntos y todo porque en sus comunidades de origen, la sierra mixteca en Oaxaca, existía un conflicto histórico por cuestiones de territorio, y sin duda ese conflicto los acompañaba incluso en los campos de Sinaloa donde se empleaban en el cultivo y cosecha del jitomate.

Como inmigrante en Barcelona, mi experiencia parte de ser la otredad. Llegué ahí a estudiar el doctorado y recuerdo que los primeros días de clase fueron difíciles sobre todo porque las clases se dictaban básicamente en catalán, una lengua que yo no conocía, pero que no tardé en aprender a entender, más no a hablar. Yo era la única latinoamericana en esa clase y obvio que mis preguntas a los profesores –eran todos hombres–, las hacía en español y ellos me respondían en español. A la semana de asistir a clases se me acercó un compañero que me increpó de manera violenta diciéndome que lo que yo hacía –o sea, hablar en español–, no lo toleraba y que antes de venir a su país debía de haber aprendido el catalán y que si no conseguía respetar su lengua –hablándola en clase–, mejor me regresara.

Anécdotas como esta se repitieron durante los cuatro años que estuve en Barcelona; no puedo decir que fue la norma, pero se repetían. Lo mismo que algunas situaciones en donde se referían a mí como “mora” cuando iba por la calle caminando tranquilamente. En lo personal, en esos años, los primeros del siglo XXI, sobreviví a estas manifestaciones racistas y discriminatorias hacia mi persona sin mucho peso encima y también porque durante ese tiempo pude rodearme de gente, catalana y no catalana, que aún siguen presentes en mi vida. Lo interesante es que justo estuve en septiembre y noviembre del 2017 en Barcelona y volví a vivir en carne propia algunos incidentes discriminatorios y racistas cuando hablaba español y la gente, además, aludía a mi tono de voz. Para ellos yo, que iba de turista, era una inmigrante más que estaba ocupando su espacio y que además –pura imaginación mía–, les recordaba contra lo que en ese momento se estaba debatiendo en torno al proceso independentista catalán.

Más allá del anecdotario, quisiera terminar con una reflexión sobre el proceso catalán a propósito de la utopía intercultural. En ese proceso, sin pensarlo, me vi involucrada porque la gente con la que estuve en esos días en Barcelona estaba a favor de la independencia y participó, de varias maneras, en la organización de los colegios electorales para celebrar el referéndum para que “el

pueblo catalán” decidiera si quería o no convertirse en una República independiente. Pese al desconocimiento de la legalidad del dicho referéndum por parte de Mariano Rajoy, presidente del gobierno de España, éste se celebró el 1 de octubre de 2017 en condiciones complicadas pues la policía nacional y la guardia civil intervino en el proceso. La consulta se celebró sin garantías y por la pura organización de la ciudadanía que defendía el proceso y, sobre todo, la libre determinación del “pueblo catalán” para independizarse del Estado Español.

Lo que quiero recuperar de esta experiencia es justo algunos tópicos para la reflexión en torno al proceso de independencia catalana que hoy parece irresoluble en términos reales:

1. Llegué en pleno revuelo organizativo para hacer valer el referéndum, y ello me hizo visualizar, sin duda, un espíritu de reivindicación identitaria/cultural que se explicó desde la lengua catalana, hasta la historia de cómo Cataluña llegó a ser parte de España. La gente caminaba por las calles cargando la bandera catalana, habían reuniones en las plazas públicas y por todos lados se respiraba un ambiente pacífico que daba por hecho que el referéndum se realizaría a como diera lugar. (Ver Fotografía 3)



Fotografía 3. Reunión callejera pro-referéndum independentista de Cataluña, Barcelona, septiembre 2017.

Fotografía del archivo personal de la autora.

2. Me pareció, en principio, que en términos del contexto europeo en torno al reconocimiento de las identidades culturales, lo que tocaba es que España acatará la voluntad de una mayoría que exigía la independencia como derecho legítimo –más, tras los procesos del surgimiento de las nuevas repúblicas en la exYugoslavia o en la exURSS de finales del siglo XX y principios del XXI–, y tras la salida, en 2016, de Gran Bretaña de la Unión Europea, mediante un referéndum.

3. Durante el referéndum, tuve la oportunidad de asistir a varios colegios electorales, habilitados ese día tras la intervención del gobierno central para impedir su realización. Llamaron mi atención tres cosas: la primera, que pese a los actos de intervención y violencia para impedir que se realizaran, los ciudadanos se organizaron vía whatsapp, pues también se suspendió el sistema de internet de los edificios públicos en que se realizaron; la segunda, que tras votar las abuelas y los abuelos, quienes estaban ahí, les aplaudían y gritaban vítores, esto en relación a la represión franquista que sufrió Cataluña y su posición republicana, y tercero, que hubo una gran participación ciudadana en la consulta y en el cuidado de que el referéndum llegara a buen fin. Para ello, se montaron guardias ciudadanas en los colegios electorales improvisados.

Todo esto me resultó en una experiencia sumamente gratificante. Estaba con mis amigos, quienes impulsaban la lucha por el reclamo de sus derechos políticos; su calidez, su euforia, su alegría incluso me influyó en más de una ocasión, pero pensar fríamente en lo que estaba pasando me dio la oportunidad de reflexionar sobre la esencia nacionalista del movimiento.

Pensándolo bien, todo nacionalismo es excluyente del otro, y en ese sentido mi preocupación adquirió un matiz legítimo de cuestionamiento: ¿Qué tan viable resulta el propio proceso independentista de los catalanes pro-separatistas con respecto de los ciudadanos que no votaron por la independencia? ¿Hasta qué punto la lucha por la independencia en Cataluña es viable en términos del principio fundamental de la libre determinación con base en el derecho a la diferencia? ¿De qué lado hay que estar cuando la reivindicación cultural pone en riesgo a un sistema capitalista que opera desde un territorio consolidado –el llamado Estado-Nación–? ¿Qué posibilidades reales tienen los grupos culturales que no se sienten parte de un territorio que los incluye para unas cosas y los excluye para otras? ¿El derecho a la diferencia debe quedarse sólo en el discurso o debe trascender hasta cierto punto –la autonomía, por ejemplo–? ¿El reconocimiento de la independencia catalana marca un antes y un después en la –anhelada– convivencia intercultural de la que tanto se habla en Europa? Sin duda, todas estas preguntas se presentan como acertijos difíciles de resolver ya que este proceso encendió los ánimos nacionalistas de ambos lados: los pro-separatistas y los pro-unionistas, haciendo lucir, en momentos, pasiones xenófobas que buscaron en el dato histórico argumentos que hoy son difíciles de aceptar y sobre todo, golpearon el talón de la diversidad como reivindicación: la desafección. Por ello, hoy más que nunca, la interculturalidad se vuelve necesaria.

Sin duda, la apuesta de la interculturalidad se presenta como una utopía, entendida ésta no como algo imposible, sino como lo entrañablemente realizable que se vislumbra posible en el entorno de “lo real dado, pero sobre todo dándose; *in fieri*” (Cerutti, 1999: 4). Como utopía, la interculturalidad se ostenta como un territorio fértil pero a la vez agreste, que en el día a día debe trabajarse para lograr su realización. El sueño de quienes deseamos un mundo mejor es buscar la manera para que ello se haga realidad. Sigamos soñando, sigamos arañando la utopía.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1973). *The human condition*, 8ª. Ed., University of Chicago: Chicago. (1958).
- Anzaldúa, G. (2015). *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*. PUEG-UNAM: México. (1987).
- Armstrong, K. (2010). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Tusquets: México.
- Belausteguigoitia, M. (2015). Introducción. En Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. PUEG:UNAM, pp.13-44.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz editores: Argentina.
- Bilbeny, N. (2004). *Ética intercultural*. Ariel: España.
- Carbajosa, A. (2016). Molenbeek, la guarida del yihadismo en Europa. En *El País Semanal*, No. 2049, enero, Disponible en: https://elpais.com/elpais/2015/12/30/eps/1451471467_101355.html
- Cerutti, H. (1999). Atreverse a pensar lo utópico todavía vale la pena. En *Blanco Móvil*, No. 78, Primavera, México, pp. 3-9.
- Donini, P. G. (1999). *Las minorías*. Icaria: Barcelona.
- Echeverría, Bolívar. (2007). Imágenes de la blanquitud. En Diego Lizarazo (Coord.) *Sociedades icónicas, historia, ideología y cultura en a imagen*. Siglo XXI Editores: México.
- Esquirol, J. M. (2005). *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Herder: España.
- García Canclini, N. (2011). De la diversidad a la interculturalidad. En Néstor García Canclini (Coord.). *Conflictos interculturales*. Gedisa: España, pp.103-112.
- Giménez, G. (2002). Identidades sociales, identidades étnicas. En Alcalman, Eugenio, et al. *Interculturalidad, Sociedad Multicultural y Educación Intercultural*. Castellanos Editores, Asociación Alemana para la Educación de los Adultos y Consejo de Educación de Adultos de América Latina. A.C.: México, pp. 57-85.
- Giménez, G. (2000). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En José Manuel Valenzuela (coord.). *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. COLEF-Plaza y Valdés: México. pp. 45-78.
- Grimson, A. (2004). *Interculturalidad y comunicación*. Norma: Argentina.

- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidós: España.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina: España.
- Mernissi, F. (2004). *Un libro para la paz*. El Aleph Editores: Barcelona.
- Ongheña, Y. (2014). *Pensar la mezcla. Un relato intercultural*. Gedisa: España.
- Pech, C. (2016). Los escenarios de la Comunicación Intercultural. En Cynthia Pech Salvador, Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya, *Manual de Comunicación Intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*. Segunda Edición. Biblioteca del Estudiante-UACM: México, pp. 15-66.
- Pech, C.; Rizo, M.; y Romeu, V. (2008) *Manual de Comunicación Intercultural*. Primera edición. Biblioteca del Estudiante-UACM: México.
- Rizo, M. y Pech, C. (2017). Poder e interculturalidad imposible: notas para un estado de la cuestión. En Andrea Aguilar Edwards (coord.) *Desafíos de la inclusión y procesos de comunicación*. Fontamara-Universidad Autónoma de Coahuila: México, pp. 19-37.
- Rodrigo Alsina, M. (1999). *Comunicación Intercultural*. Anthropos: España.
- Romeu, V. (2016). Panorama teórico-metodológico en la investigación sobre comunicación intercultural. En Cynthia Pech Salvador, Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya, *Manual de Comunicación Intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*. Segunda Edición. Biblioteca del Estudiante-UACM: México, pp. 117-187.