

¿Por qué introducir la perspectiva interseccional en el debate teórico sobre ciudadanía intercultural?

Why introduce the intersectional perspective in the theoretical debate on intercultural citizenship?

Mariona Lladonosa Latorre Universidad de Lleida;
mariona.lladonosa@udl.cat

Özgür Güneş Öztürk Universidad de Lleida; ozgurgunes.ozturk@udl.cat

Abstract Per què introduir la perspectiva interseccional al debat teòric sobre ciutadania intercultural?

Paraules clau

Interculturalisme;
Ciutadania; Contacte
interpersonal; espai
públic;
Interseccionalitat

Received: 28-02-
2022

FirstReview: 29-03-
2022

Accepted: 18-10-
2022

Published: 26-10-
2022

En el context de les anomenades conflictivitats (post)nacionals apareix el repte de configurar un model de ciutadania que incorpori l'eix del reconeixement en interacció amb la igualtat. El model intercultural és el marc en què actualment s'està fent aquesta reflexió. L'article desenvolupa una aproximació teòrica i crítica al voltant de l'interculturalisme com a enfocament normatiu de ciutadania. En primer lloc, proposa una introducció a les tesis que sustenten la proposta de la ciutadania intercultural dins del paradigma republicanista. En segon lloc, i mitjançant la discussió teòrica, es planteja una anàlisi crítica de dos dels elements centrals que desenvolupa l'enfocament intercultural: la rellevància del contacte interpersonal i el paper de l'espai públic com a eixos de reconeixement. Finalment, s'introdueix la perspectiva interseccional per contribuir a la discussió d'un marc de ciutadania on guanyi centralitat l'anàlisi de les relacions de dominació i les formes de desposseïó estructurals de la societat.

Resumen

Palabras clave

Interculturalismo;
Ciudadanía;
Contacto
interpersonal;
Espacio público;
Interseccionalidad

En el contexto de las llamadas conflictividades (post)nacionales aparece el reto de configurar un modelo de ciudadanía que incorpore el eje del reconocimiento en interacción con la igualdad. El modelo intercultural es el marco en el que actualmente se está dando esta reflexión. El artículo desarrolla una aproximación teórica y crítica en torno al interculturalismo como enfoque normativo de ciudadanía. Primero, propone una introducción a las tesis que sustentan la propuesta de la ciudadanía intercultural dentro del paradigma republicanista. A continuación, a través de la discusión teórica, se plantea un análisis crítico de dos de los elementos centrales que desarrolla el enfoque intercultural: la relevancia del contacto interpersonal y el papel del espacio público como ejes de reconocimiento. Finalmente, se introduce la perspectiva interseccional para contribuir a la discusión de un marco de ciudadanía donde gane centralidad el análisis de las relaciones de dominación y las formas de desposesión estructurales de la sociedad.

Lladonosa, M. i Güneş Öztürk, Ö.(2022). Per què introduir la perspectiva interseccional al debat teòric sobre ciutadania intercultural?. *Clivatge*, 10, e-. 38988 <http://doi.org/10.1344/CLIVATGE2022.10.8/>

Abstract

Keywords

Interculturalism;
Citizenship;
Interpersonal
contact; Public
Space;
Intersectionality

In the context of so-called (post)national conflicts, there emerges the challenge of configuring a model of citizenship which incorporates the axis of recognition in interaction with equality. The intercultural model is the framework in which this reflection is currently taking place. This article develops a theoretical and critical approach to interculturalism as a normative approach to citizenship. Firstly, it proposes an introduction to the theses that support the proposal of intercultural citizenship within the republican paradigm. Secondly, through theoretical discussion, it offers a critical analysis of two of the central elements developed by the intercultural approach: the relevance of interpersonal contact and the role of public space as axes of recognition. Finally, it introduces an intersectional perspective to contribute to the discussion of a citizenship framework which gives a central role to the analysis of relations of domination and structural forms of dispossession in society

1. Introducción

En el contexto de evolución y transformación de las conflictividades (post)nacionales que aborda este monográfico, se puede incluir el estudio de todas aquellas formas de conflicto social que empujan a la incorporación del eje del reconocimiento en los modelos de ciudadanía y bienestar del siglo XXI. Este enfoque está en la línea de otras contribuciones internacionales que llevan ya tiempo ampliado la conceptualización clásica de ciudadanía hacia nuevas dimensiones políticas y sociales de reconocimiento y redistribución (Isin y Turner, 2002). Como apuntan Gemma Ubasart y Ricard Gomà (2021), uno de los retos en la configuración de los modelos de ciudadanía del presente es la incorporación de unas dinámicas de acción pública que sean propias del cambio de época, como la necesidad de enlazar igualdad social con diferencia, y autonomía personal con vínculos comunitarios. Para Ubasart y Gomà, materializar la construcción de equidad en un marco social de diversidades puede requerir algunos giros sobre los términos en los que se había fijado hasta ahora el contrato social de las democracias liberales contemporáneas. Uno de estos cambios, dicen, es la posibilidad de avanzar más allá de las tradicionales concepciones de la idea de la integración.

Desde los años noventa del siglo XX, la filosofía política ha discutido la idea del vínculo entre igualdad y diferencia mediante la introducción de un nuevo marco de pensamiento que recoja esta relación bajo la lógica de lo que

han llamado las políticas del reconocimiento (Honneth, 1992; Butler, 1997; Taylor, 1994; Habermas, 1996/1999; Fraser, 1995, 1997, 2008/2012; Fraser, Urbietta y Navarro, 2016; Yuval-Davis, 2017; Benhabib, 2006; Fraser y Honneth, 2003; Kymlicka, 1996; Parekh, 2001; Tully, 1995; Young 1990).

Las políticas del reconocimiento tienen que ver con la irrupción en la agenda pública y política de las demandas de diversos agentes políticos históricamente subalternos que ganan espacio y presencia: las mujeres, las personas LGTBI, las minorías nacionales, las personas racializadas, las personas migrantes, las lenguas no hegemónicas, las personas con capacidades diversas, etc. y que abre la puerta a una discusión contemporánea sobre las formas de justicia en el siglo XXI.

En términos de política pública en el cambio de siglo, en distintos contextos nacionales —especialmente plurinacionales— la idea de la integración en relación con la inmigración se tradujo en la voluntad de desarrollar una política de acomodación, acompañada de la creación de un marco de «cultura pública comuna». Por ejemplo, en Cataluña la política de acomodación fue definida por Ricard Zapata-Barrero como un modelo de incorporación a la sociedad de acuerdo con un marco de referencia básico compartido que permitiera la cooperación de los agentes implicados en la gestión de la inmigración, y lo hiciera en un espacio institucional determinado.

La idea de cultura pública común de inspiración quebequesa se introducía también como concepto de filosofía pública (Caldwell, 2001; Bouchard y Taylor, 2008; Labelle, 2008; Zapata-Barrero, 2007). Cabe también señalar que la idea de «cultura común cohesionada» se formuló en una línea similar a la perspectiva del Consejo de Europa (2008), donde se defendía el enfoque intercultural como visión de futuro para gestionar la diversidad cultural. El interculturalismo, como marco conceptual de la idea, se proyectó a través de un fuerte sentido de sociedad cohesionada basada en valores universales compartidos. Así mismo, algunas versiones del interculturalismo han propuesto que estos valores se desarrollen a través del diálogo intercultural, a través del cual emergerá gradualmente una nueva cultura común.

Desde un marco político internacional, el Consejo de Europa defendió la idea de que los valores universales en los que se basaba la interculturalidad eran los derechos humanos, la democracia, el Estado de derecho y el

reconocimiento que todos los seres humanos tenían la misma dignidad y merecen el mismo respeto. Cuando el interculturalismo se ha centrado en este último enfoque, ha rechazado el relativismo moral sobre la base de la «diferencia cultural» pero, en cambio, ha adoptado una postura crítica sobre las prácticas culturales liberales que violan estos valores universales (Barrett, 2013, p. 26).

Por otro lado, la definición del marco de la acomodación centró los debates sobre la gestión pública de la inmigración a lo largo de la primera década del siglo XXI, pero es un marco que ha ido evolucionando de acuerdo a los debates sobre el modelo de ciudadanía del presente, como lo han hecho los paradigmas de la multiculturalidad y la interculturalidad. En este sentido, el propio Zapata-Barrero (2021a) ha ido replanteando la noción de la acomodación y de la cultura pública común, trasladándola hacia una idea revisada de «nueva cultura pública de la diversidad» que, desde la tradición republicana de la ciudadanía, piensa el espacio público como lugar ideal de la estrategia intercultural y como espacio de convivencia y reconocimiento de la diversidad.

Este artículo, sin embargo, defiende la idea de que, a pesar de las orientaciones discursivas de reconocimiento de la diversidad y redistribución social que impulsó la noción de «cultura pública comuna» y posteriormente de «nueva cultura pública de la diversidad», existe una inoperatividad del modelo de integración intercultural dado que se sigue pensando a través de principios de neutralidad democrática e igualdad abstracta del modelo de ciudadanía.

Daniel Salée (2007) desarrolló ya en la primera década del siglo XXI una crítica en un sentido similar en el contexto quebequés, donde el interculturalismo se basaba principalmente en la comprensión del predominio de la cultura francófona, y tenía como objetivo «construir e integrar otras comunidades culturales en una cultura pública común basada en el idioma francés, respetando la diversidad» (Ghosh, 2011: 7). Salée apuntaba que debía entenderse la forma del Estado quebequés como «Estado racial» para comprender por qué las diferencias entre eurodescendientes y minorías racializadas persistían en Quebec:

Quebec simplemente no es capaz de lidiar con estas disparidades de manera significativa. Más bien, está guiada por un deseo mucho más fuerte de mantener la frontera social que es esencial para la supervivencia del universo

fundamentalmente eurocéntrico en el que se basa la sociedad (Salée 2007, p. 127).

También Micheline Labelle había advertido que, en el caso de Quebec, la formulación de una cultura pública común borraba «las condiciones de periferización de los grupos minoritarios», a través de los horizontes imaginados del «bien común», la «cohesión social», la «convivencia», etc. Del mismo modo, el enfoque ciudadano, decía, resultaba poco capaz de evitar esta periferización en la medida en que puede igualmente «magnificar al ciudadano universal, portador de derechos, sin por ello definir las condiciones para su ejercicio en el espacio concreto de Quebec. Tampoco es una garantía contra las estructuras desiguales de la economía capitalista contemporánea» (Labelle, 2008, p. 43).

Existen otros aspectos del interculturalismo que conducen a una reflexión crítica de la ciudadanía intercultural. Por ejemplo, su debilidad para convertirse en un marco de pensamiento sólido de referencia (Joppke, 2018), su inconsistencia como instrumento político para garantizar la igualdad en contra de las prácticas discriminatorias (Wieviorka, 2012), la imprecisión que hay en sus parámetros y fundamentos a pesar de su lenguaje positivo (Levrau y Loobuyck, 2013; Modood, 2017; Salée, 2010; Elias y Mansouri, 2020; Phipps, 2014,) o sus limitaciones en términos individualistas y apolíticos (Meer y Modood, 2012). Este artículo no se adentra en el debate entre los defensores y críticos de los marcos interculturales y multiculturales, sino que plantea los límites de la propuesta intercultural actual. La pregunta que se hace Daniel Innerarity (2009) sobre cómo articular la convivencia en sociedades profundamente plurales, evitando a su vez el modelo comunitarista y el modelo de la privatización de las identidades, es más oportuna, pero en este artículo defenderemos la idea que no existe espacio donde sean posibles las políticas del reconocimiento sin visibilizar las dominaciones, las explotaciones y las formas de desposesión estructurales de una sociedad, en la línea de lo que ha trabajado Nira Yuval-Davis y su planteamiento de considerar una ciudadanía de múltiples capas (1999, 2007, 2011), una ciudadanía donde las personas experimentan posiciones diferentes según sus ubicaciones sociales interseccionales, tal y como desarrollamos de forma exploratoria en el último punto del texto.

El artículo está organizado en cuatro apartados: Un primer apartado introductorio, y un segundo apartado que ofrece una breve revisión de las tesis fundamentales que sustentan la conceptualización de la ciudadanía

intercultural. De forma específica se procede a una revisión de la tesis interculturalistas de los argumentos de Zapata-Barrero (2022, 2021a, 2018, 2017a, 2017b, 2016, 2015a, 2015b, 2013) como uno de los autores de referencia nacional e internacional en la formulación de una filosofía pública interculturalista. A pesar de que en este apartado no se realizará una revisión sistemática de la literatura sobre el modelo intercultural, deben tomarse en consideración las contribuciones interculturalistas de Ted Cantle, Gérard Bouchard, Charles Taylor o John W. Berry, y el debate teórico con el multiculturalismo y autores como Will Kymlicka, Martyn Barrett, Fethi Mansouri, Nasar Meer, Tariq Modood, Christian Joppke o Riva Kastoryano, entre otros.¹

Como eje central del artículo, el tercer apartado plantea un análisis crítico de dos de los argumentos teóricos centrales que construyen la filosofía de la ciudadanía intercultural como marco de reconocimiento: de qué hablamos cuando nos referimos a la importancia del contacto interpersonal como núcleo de ciudadanía y cómo se imagina el espacio público intercultural. Se analiza así mismo cómo se ha dado la construcción de un marco de reconocimiento a través del paradigma de la interculturalidad y la centralidad del espacio público.

Hay una serie de razones por las cuales la obra de Zapata-Barrero tiene un peso específico en este artículo. La primera de ellas es que la teorización de las prácticas interculturales existentes es una necesidad para que el paradigma intercultural pueda tener atracción tanto en el nivel teórico como en el plano de las políticas públicas (Zapata-Barrero, 2013, 2015b, 2016). Por este motivo, Zapata-Barrero desarrolla un esbozo teórico del interculturalismo en su campo de teoría política. Sus obras son una referencia en muchos artículos sobre interculturalismo de nivel europeo. En segundo lugar, el trabajo de Zapata-Barrero nos ofrece un objeto de diálogo —al estilo anglosajón de los debates de filosofía política— de interés para el carácter teórico de nuestro texto. En tercer lugar, no podemos olvidar que Zapata-Barrero es uno de los académicos que participa en el diseño de política pública sobre gestión de la diversidad en materia de inmigración en Cataluña, lo cual hace especialmente relevante su

¹ De forma más extensa, véase la revisión sistemática de literatura sobre el enfoque intercultural entre 2000-2017 en Elias y Manosuri (2020).

contribución, porque la crítica que aquí se propone desarrollar se basa también en un conocimiento situado territorialmente.

Por último, el cuarto apartado del artículo, de valor conclusivo y exploratorio, propone el uso de la perspectiva interseccional como un instrumento útil para desarrollar teóricamente un marco de ciudadanía donde gane centralidad la intervención sobre las relaciones de dominación y las formas de exclusión estructurales de la sociedad. Lo hacemos a partir de la hipótesis de que las luchas por el reconocimiento no son ni pueden explicarse meramente como luchas culturales —tal y como las había identificado Judith Butler (1997)— para la representación de la diferencia, sino que estas luchas podrían ser entendidas como una expresión política de las luchas de clase, más allá de los debates entre reconocimiento y redistribución, una tesis en vías de desarrollo inicial por parte de las autoras (Lladonosa y Öztürk, 2021). En términos de filosofía política y del bienestar, esta discusión permite continuar explorando un marco conceptual de ciudadanía menos idealista y más realista, acorde con las experiencias de dominación de la población a la que se apela cuando se habla de integración, reconocimiento e interculturalidad de las sociedades «(post)nacionales». Metodológicamente, por lo tanto, el artículo se desarrolla como una contribución a la teorización normativa de la ciudadanía, con el fin de profundizar en el debate sobre los argumentos estrictamente teóricos del modelo intercultural y generar reflexión y discusión académica.

2. Breve revisión del paradigma intercultural

Los debates sobre la cultura de la acomodación se han dado dentro del marco de las discusiones internacionales sobre la justicia y las políticas del reconocimiento, la igualdad y la diferencia, como ya se ha dicho. En esta línea, Zapata-Barrero había planteado la idea de que las políticas de gestión de las identidades eran políticas propias de la cultura de la acomodación. Su finalidad debía ser la de favorecer la cohesión social de una sociedad, movilizandolos argumentos vinculados a la idea de los valores compartidos y la convivencia (Zapata-Barrero, 2004). El modelo de incorporación en una sociedad debía ser definido, decía, por sus características específicas. En el caso de las naciones sin Estado —como por ejemplo Cataluña—, las características socioculturales, políticas y económicas del territorio resultan divergentes a las de su Estado de referencia, convirtiéndose esto en un factor de complejidad.

Sin embargo, Zapata-Barrero ha ido concentrándose en la premisa de que una pertenencia basada en la identidad nacional no puede abarcar la complejidad que suponen las sociedades súper-diversas del presente.² La noción de «superdiversidad» la utiliza Zapata-Barrero (2015, 2017a, 2017b) siguiendo la identificación de Vertovec (2007) respecto a las características de las sociedades contemporáneas en la línea de sustitución del concepto «étnico» por el de diversidad y superdiversidad (Labelle, 2015: 34). Y, alternativamente, plantea la necesidad de pensar un modelo de ciudadanía y una definición del *demos* acorde con un modelo de interculturalidad de fuerte compromiso con el espacio público, un espacio público visto como un espacio ideal de intercambio e interrelación social.

En este contexto, el interculturalismo como paradigma de gestión de la diversidad ha ganado protagonismo especialmente en las últimas dos décadas, tanto en los espacios de elaboración de política pública como en los espacios académicos (Levräu y Loobuyck, 2018; Bouchard, 2011; Cattle, 2012; Zapata-Barrero, 2017b; Kastoryano, 2018; Consejo Europeo, 2016). 2008 fue declarado «el Año del Diálogo Intercultural» por la Unión Europea (UE) y el mismo año el Consejo Europeo publicó *The White Paper on Intercultural Dialogue. Living Together As Equals in Dignity* abogando por el enfoque intercultural como modelo de futuro para la gestión de la diversidad cultural. El enfoque de la interculturalidad de la Unión Europea se ha relacionado con cuestiones relativas a la inclusión social de las minorías de origen inmigrante en entornos urbanos, e implica la participación activa de las instituciones locales en la búsqueda de la igualdad en áreas como el trabajo, la familia, la educación, la igualdad de género y los servicios sociales. A partir de estos posicionamientos oficiales internacionales, el interculturalismo pasó a valorarse como solución a los problemas asociados al fallido marco del multiculturalismo, provocando un

² Cabe destacar que hay investigaciones que parten de la premisa que el marco del Estado-nación ya no representa un contexto adecuado para el estudio empírico de los modelos de migración e integración internacional, y que el transnacionalismo plantea cuestiones relevantes en cuanto a los límites del espacio público nacional extendiendo el concepto de integración cultural más allá de las fronteras. Véanse Basch et al (1994); Castles y Davidson (2000); Faist (2012); Kastoryano (2018). Esta perspectiva coincide con el debate sobre cuál es el marco adecuado donde deben tomarse en consideración los problemas de justicia y gobernanza en un mundo globalizado y poswestfaliano. Véanse Held (2002), Beck (2006) o Fraser (2008/2012).

nuevo espacio de debate sobre las limitaciones del multiculturalismo como modelo político.

De acuerdo con este cambio de rumbo, la política de diversidad debería pasar a basarse en algunas de las políticas del multiculturalismo en términos de equidad y justicia, pero también debería incorporar políticas y prácticas que no estuvieran encerradas en concepciones rígidas de identidad y diferencia cultural. Porque mientras el multiculturalismo aparecía como un marco que promovía el esencialismo de las identidades, la interculturalidad parecía capaz de crear una cultura de apertura y desafío de las políticas de identidad y alteridad. Y lo hacían promoviendo la creación activa de valores comunes, pertenencia nacional y unidad, junto con el reconocimiento de diferencias étnicas o culturales valoradas (Cantle, 2012, 2016). Así que, como señala Salée, la interculturalidad parecía, al menos discursivamente, un paradigma más respetuoso con las diferencias identitarias, más democrático, inclusivo y con mayor proyección en términos de integración de los grupos minoritarios (2010: 146). Aún así, era preciso contar con un campo de trabajo empírico para explorar su impacto real en las relaciones grupales en países culturalmente diversos (Yogeeswaran, Verkuyten y Ealam, 2021).

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que la evolución de las dinámicas de globalización socioeconómica no solo ha tenido consecuencias sobre los movimientos poblacionales y laborales de la mayoría de los países, sino que también han influido en la configuración y representación de las comunidades nacionales, en su autopercepción y en cómo estas imaginan la alteridad. En este contexto, las identidades personales y colectivas también se perciben cada vez más como complejas y dibujan sociedades más plurales en términos de subjetivación. La complejidad en las formas de representación personal y colectiva se relaciona inevitablemente con el hecho migratorio de las últimas décadas, y ha puesto en evidencia cómo las categorizaciones raciales y étnicas del multiculturalismo resultaban limitadas. Este es uno de los motivos por los que algunos autores evalúan que el giro hacia el paradigma político interculturalista no es solamente una opción, sino que es una necesidad (Cantle, 2015). Otros autores consideran el interculturalismo una mejor herramienta política para hacer frente a la crisis económica (Caponio y Donatiello, 2017, como se citó en Zapata-Barrero, 2021b).

Christian Joppke (2018) señala varios elementos característicos de la interculturalidad que nos parecen importantes para situar la discusión del

siguiente apartado: el énfasis en la idea del «diálogo», una preferencia por el marco territorial local como lugar de intervención grupal e interpersonal, y el uso de un lenguaje «transversal». Uno de los cambios relevantes que propone la política intercultural parte, por tanto, de un enfoque basado en la importancia de promover espacios de contacto entre las personas. Estos espacios se proyectan con especial intensidad en la imaginación de un espacio público de diversidad y de acción (Zapata-Barrero, 2022); un espacio público que no renuncie a la protección de la diversidad por parte del Estado, pero que se centre en la creación de un marco normativo de derechos y deberes compartidos de carácter individual (Zapata-Barrero, 2017a). De hecho, una de las diferencias entre el multiculturalismo y el interculturalismo es la forma en que se prioriza al individuo como sujeto de derechos y deberes por encima de la comunidad y sus posibles vínculos culturales. Es decir, es el individuo el elemento principal de reconocimiento.

3. El marco intercultural de las políticas de reconocimiento y ciudadanía³

De acuerdo con el marco que limita el artículo, en este apartado contextualizamos dos de los principales conceptos que sustentan la idea de la ciudadanía intercultural y su relación con la política del reconocimiento. En primer lugar, la idea del contacto interpersonal en el espacio público. Y en segundo lugar, la misma noción de espacio público que se sugiere.

Uno de los cimientos de la ciudadanía intercultural son los vínculos interpersonales que se construyen a través de los lugares físicos en los que las personas viven e interactúan en proximidad con los demás (Zapata-Barrero, 2021a). A partir del contacto interpersonal surge la posibilidad de crear una nueva ciudadanía intercultural «en transición», pensada también como una forma de identidad y de cultura pública que Zapata-Barrero llama «cultura de la diversidad» y que implica la conciencia de la participación y la representatividad en la diversidad. El marco del contacto interpersonal y de proximidad es el que posibilita, según este paradigma, conseguir soluciones efectivas para los conflictos que se dan en espacios micro, es decir, en el nivel local, donde los conflictos en la mayoría de los casos se basan en prejuicios y

³ Los argumentos de este apartado se trabajan en profundidad en la investigación doctoral vigente de una de las autoras del texto, Özgür Günes Öztürk.

estereotipos que influyen en las actitudes de las personas y la confianza que se tienen entre sí (Zapata-Barrero, 2018). En este sentido, el espacio público desempeña un papel central en el paradigma intercultural, dado que es en este espacio donde las personas viven y desarrollan un sentimiento de pertenencia a través de sus prácticas cotidianas. Por espacio público se refiere a todos aquellos espacios como parques públicos, plazas, monumentos, mercados, calles, parques infantiles, paseos, etc. que tienen capacidad de hacer sentir en «igualdad» a todas las personas, independientemente del nivel de sus ingresos, circunstancias personales y categorías de diversidad. Son espacios que se imaginan, así mismo, como facilitadores de la práctica de deliberación entre la «gente común» en torno a asuntos de interés colectivo (Zapata-Barrero, 2021a, p. 217-218). También Wood y Landry identifican los lugares interculturales como aquellos que no son altamente diseñados, sino que son espacios de intercambio cotidiano como bibliotecas, escuelas, colegios, centros juveniles, clubes deportivos, cines específicos, peluquerías, hospitales, mercados o centros comunitarios. Son espacios de «interdependencia y compromiso habitual micropúblicos», es decir, donde los encuentros son «obligatorios» (2008: 260).

De acuerdo con la propuesta intercultural, se considera que el espacio público puede garantizar las mejores condiciones para el contacto intercultural «cara a cara», así como las relaciones interpersonales «auténticas» (Rocher, 2015). Para que esta condición se cumpla es necesario que las autoridades públicas —especialmente las locales— actúen con responsabilidad ante las tensiones y agresiones que pueden aparecer derivadas de las diferencias étnicas, religiosas o culturales (Cantle, 2012; Zapata-Barrero, 2021a, Zapata-Barrero y Mansouri, 2021). En este sentido, Zapata-Barrero (2013) se muestra favorable a las políticas de interculturalidad porque estas tienen una función política primordial en la reducción de los discursos xenófobos y racistas en el espacio público.

El paradigma intercultural reivindica un tipo de reconocimiento mutuo propio de los y por los ciudadanos, a diferencia del reconocimiento normativo que proporcionan las políticas multiculturales (Cantel, 2015; Rocher, 2015; Bouchard, 2018; Berry, 2016; Zapata-Barrero, 2018). Para quien defiende la idea de la ciudadanía intercultural, los espacios públicos de diversidad deben ser espacios seguros donde todas las personas puedan «celebrar» con autonomía su cultura (Zapata-Barrero, 2021a). Esta es una condición básica

para ser reconocida como tal por parte de los iguales que ocupan el mismo espacio. De acuerdo con esta perspectiva, la ciudadanía se convierte en intercultural cuando se ejerce una práctica social y cultural que deconstruye los prejuicios «heredados» y practica un reconocimiento mutuo interpersonal donde prevalecen los valores de la diversidad como forma de una nueva cultura pública (Zapata-Barrero, 2013). A continuación desarrollamos una discusión crítica de estas ideas.

3.1. ¿El contacto interpersonal como núcleo de una nueva ciudadanía?

Vemos, pues, que la premisa del contacto interpersonal es básica para la creación de una nueva ciudadanía intercultural. John W. Berry (2016, 2017), de acuerdo con los resultados de sus investigaciones en el campo de psicología transcultural e intercultural, sostiene que el principio de contacto es imprescindible para el éxito de la política de gestión de la diversidad en sociedades multiculturales. El contacto y las actitudes y prácticas interculturales positivas son requisitos previos para el componente de inclusión equitativa. Según él, el logro de la aceptación mutua que se da bajo ciertas condiciones, depende de que los individuos culturalmente diferentes tengan contacto y se relacionen entre ellos. Berry señala que las condiciones que promueven el contacto intercultural y, consecuentemente, la aceptación mutua son, fundamentalmente, la igualdad de estatus y la voluntariedad del contacto intercultural (2016: 423). En el contexto de Reino Unido, Cattle apunta que el contacto y el diálogo intercultural son dos de los instrumentos de la interculturalidad que ciertamente han ayudado a desafiar la idea de «alteridad» con espíritu de apertura (2013: 80). Zapata-Barrero (2019, 2021b) defiende que a través del contacto surge una nueva identidad pública ciudadana cuando se reconocen los valores de la diversidad como una nueva cultura pública y como un bien público por sí mismo —una «cultura de la diversidad» que incluye diversidad-conciencia, diversidad-reconocimiento, diversidad participación, diversidad-representación (2018)—.

El argumento fundamental de Zapata acerca del contacto interpersonal, en esta línea, se desarrolla basándose en las tesis del psicólogo estadounidense Gordon Allport (1954) por lo que se refiere a cómo combatir los prejuicios sociales que se dan entre distintos grupos. De acuerdo con la propuesta inicial de Allport, se pueden disminuir los prejuicios y el sesgo relacional entre

diferentes colectivos si se dan determinadas condiciones básicas como: el aumento del conocimiento personal; el contacto residencial, laboral y social entre las personas, y la consecución de objetivos comunes por parte de estas. Las condiciones necesarias para posibilitarlo son, a su vez, cuatro factores de lo que se conoce como la «hipótesis del contacto»: igualdad de estatus entre los individuos, existencia de propósitos comunes, apoyo institucional para hacerlo posible y ausencia de competencia entre grupos (Berry, 2017; Pettigrew, Tropp, Wagner y Christ, 2011; Kenworthy, Turner, Hewstone y Voci, 2005). A pesar de no poder realizar aquí un análisis en profundidad de la hipótesis del contacto ni de cómo se sostienen estas condiciones, se advertía que, sin estas, se produce un contacto superficial entre los miembros de los diferentes grupos sociales, y esto refuerza la generación de estereotipos (Kenworthy, Turner, Hewstone y Voci, 2005: 278). La hipótesis del contacto ha sido ampliamente estudiada, criticada y ampliada a través de numerosas investigaciones, especialmente en el campo de la psicología social. Algunos de los aspectos de las críticas que se le han hecho son extrapolables al argumento del contacto interpersonal como fundamento del modelo intercultural de ciudadanía.

La propuesta intercultural defiende la idea de que el contacto interpersonal entre personas y grupos permite superar los conflictos que se dan en los espacios microsociales y de proximidad. Los conflictos que se dan en este terreno se considera que se basan fundamentalmente en prejuicios y estereotipos que influyen en las actitudes de las personas y su mutua confianza. Una de las críticas sistemáticas que se han hecho a la definición de los prejuicios que hace Allport es que no puede entenderse el prejuicio hacia el otro como una mera «antipatía basada en una generalización» (Eagly y Diekmann, 2005). Así mismo, la propuesta del contacto interpersonal que hace el interculturalismo, en este sentido, parece basarse en una lógica similar. Sobre todo, cuando se deja a un lado el hecho de que los prejuicios dependen fundamentalmente de la estructura social y cambian lentamente, condicionados por el papel que juegan en los contextos específicos en los que se reproducen. De hecho, si tomamos el sexismo como ejemplo nos permite imaginar cómo la discriminación de las mujeres difícilmente podría ser explicada como la antipatía generalizada contra las mujeres (Rudman, 2005). De la misma forma, en el contexto de las relaciones entre las personas de diferentes orígenes que imagina el interculturalismo, no se puede entender la discriminación o el racismo como la antipatía generalizada contra los inmigrantes, sin abordar el sistema de dominación y desigualdad social que existe, ligado además a los procesos de racialización. Así mismo, es

necesario considerar también aquellas formas más sutiles de control social que existen y se relacionan con las formas de contacto interpersonal, como, por ejemplo, el paternalismo afectuoso: aquella forma de relación social que disimula las formas de dominio con una superposición de afecto hacia los grupos subordinados o minorizados (Jackman, 2005, p. 97). En este sentido, el paradigma intercultural no explica cuáles son los motivos por los que en las sociedades de hoy se dan experiencias de discriminación y prejuicio, más allá de la carencia de conocimiento entre las personas.

La tesis intercultural parece obviar que la pertenencia a un grupo estigmatizado es algo que atraviesa toda la experiencia de vida de una persona y es uno de los elementos constructores de la identidad individual y colectiva. Aunque podamos llegar a aceptar que la condición subalterna de un individuo o grupo influye menos en los contextos en los que se cumplen las cuatro condiciones a las que se refería inicialmente la hipótesis del contacto, no es fácil pensar que la subalternidad pueda desaparecer completamente. De hecho, conviene recordar que Allport explica que, para que se pueda sostener su teoría en cuanto a la disminución de los prejuicios, es necesaria la igualdad de estatus entre grupos «en el momento del contacto». Cuando hay igualdad de estatus, un mayor contacto se asocia con encuentros y resultados interculturales más positivos (Berry, 2016, 2017). Sin embargo, la hipótesis del contacto no piensa en una igualdad de estatus en términos sociológicos, sino que lo hace de forma totalmente situacional: como una especie de igualdad en un espacio-momento concreto. Se hace difícil imaginar que aquellos que han podido gozar de una vivencia «gratificante» en un espacio-momento específico acaban trasladando el sentido de aquella experiencia concreta a una experiencia global. Es decir, como transformación real y estructural de sus vidas. Sin embargo, en el campo de la psicología social, diferentes investigaciones demuestran que, incluso en este tipo de contextos específicos que describe Allport, las personas siguen siendo estereotipadas (Eagly y Diekmann, 2005). Al mismo tiempo, los contextos que se evalúan como situaciones de igualdad de estatus para las personas blancas están, en realidad, cargadas de señales de prejuicio y racismo para las personas racializadas. Difícilmente las relaciones sociales pueden entenderse solamente teniendo en cuenta el contexto específico (Robinson y Preston, 1976).

Teniendo en cuenta que uno de los argumentos principales del paradigma intercultural y el tipo de reconocimiento que aboga se basa en la

promoción y el aumento de este tipo de experiencias, la perspectiva intercultural tiene mucho camino por recorrer en términos de paradigma teórico si quiere abordar esta cuestión de forma compleja. Eso supondría no sobredimensionar la hipótesis del contacto y sus capacidades transformativas. Como el propio Allport reconoce, los límites de su teoría son los contextos específicos en los que se cumple una serie de condiciones determinadas, pero no están pensadas como una base científico-política sólida trasladable a una teoría de la ciudadanía. Tampoco hay razón para pensar que ni «la apertura al otro» promueve necesariamente una mayor sensibilidad hacia la alteridad, ni la multiplicación de intercambios intracomunitarios y lugares de interacciones gratificantes entre individuos de distintos horizontes culturales contribuyan, a largo plazo, a la materialización de la visión intercultural (Salée, 2010). Para Salée, es necesario distinguir entre experiencias interculturales que cobran vida más o menos espontáneamente —gracias sobre todo a la personalidad de actores sociales comprometidos— y la voluntad social o estatal de reconfigurar la matriz social de las relaciones de poder que, de forma inequívoca, pretendan modificar las jerarquías socioeconómicas simbólicas y reales que mantienen la mayoría y las minorías, y la distancia social unas de otras (2010: 152-153).

El interculturalismo, sin embargo, y estamos de acuerdo, critica el hecho de que el multiculturalismo haya pensado la diversidad como un componente añadido de las sociedades fruto de la migración, y no como un elemento intrínseco de las sociedades (Zapata-Barrero, 2015, 2017a). El interculturalismo, así mismo, mantiene una posición crítica con el multiculturalismo cuando apunta que, por un lado, el binarismo que construye el multiculturalismo a través de la lógica mayoría-minoría imposibilita reconocer los múltiples elementos de identidad de las personas, que terminan así reducidas a los ejes de diferenciación étnica o nacional (Cantle, 2012, 2013); un binarismo que solo aporta alejamiento y segregación, e impide que el conjunto de la sociedad pueda unirse en la defensa de los bienes comunes (Zapata-Barrero, 2015). Desde la lógica intercultural, la interacción directa entre la ciudadanía es esencial para la cohesión comunitaria y la emergencia de una nueva cultura pública común basada en la diversidad. Lo que no explica el interculturalismo es el «cómo» de esta interacción para la cohesión. Tampoco se desarrolla convincentemente la justificación del «por qué», es decir, cuál es la importancia de la dinámica de interacción y la reciprocidad entre los individuos de los distintos universos culturales para construir buenas relaciones intercomunitarias.

De acuerdo con Salée, las relaciones intercomunitarias difícilmente dependerán de la buena voluntad de los individuos y tampoco es necesario estar imbuido de la cultura del otro para vivir en paz. No puede suponerse que exista el deseo de construir las bases de un nuevo universo interrelacional compartido, sin aprensiones y en plena igualdad. En cambio, sí que tienen un peso primordial y determinante las relaciones de poder que funcionan en desventaja de determinados colectivos, dado que:

La realidad del poder y de la hegemonía normativa de la cultura dominante, de hecho, escapa a la ética humanista, que limita más bien su aprehensión de las relaciones interétnicas e intercultural en un registro psicologizante incapaz de calcular los efectos de las dinámicas socioinstitucionales y los mecanismos de poder que las subyacen. Sin embargo, sin trabajar las estructuras de poder que congelan a menudo la interfaz entre el grupo mayoritario y las minorías etnoculturales, las mejores intenciones de cambiar de mentalidad corren el riesgo de no materializarse nunca (Salée, 2010: 155-156).

En esta misma línea, nos preguntamos en qué sitio quedan las personas que tienen una situación administrativa irregular en este contexto de ciudadanía intercultural. La lógica de la cohesión comunitaria —especialmente a través del espacio público— tiene el peligro de romantizar la relevancia y la capacidad de estos lugares como espacios de encuentro directo, librados de conflicto social y político, en el que las personas construyen vínculo social por el simple hecho de encontrarse en condiciones de similitud —que no de igualdad— en sus prácticas. El interculturalismo, en este sentido, tiene el reto de revisar el uso de la noción de igualdad a la hora de abordar las desigualdades en términos de relación social.

En cuanto a las relaciones interpersonales y los espacios de proximidad y de cohesión social, es de interés valorar algunos trabajos como el —polémico— estudio de Robert Putnam (2007) donde se señala que cuanto mayor es el nivel de diversidad etnocultural, más gente tiende a evitar el contacto interpersonal. Salée (2010) en referencia al trabajo de Fredrick Barth (1995) muestra cómo a pesar de los contactos interculturales existentes, las diferencias sociales no se deben tanto a una falta de conocimiento o interrelación, sino a la reproducción de procesos sociales de exclusión y su reproducción institucional. También los resultados del estudio de Xavier Escandell y Alin M. Ceobanu (2009) examinan la «hipótesis del contacto» y su capacidad para disminuir formas de desconfianza y exclusión hacia las

personas de origen extranjero. Si bien los resultados muestran que las formas de contacto cercano son predictores consistentes de la reducción de la exclusión de extranjeros —a excepción del puesto de trabajo—, con el tiempo, y a largo plazo, el contacto cercano con las personas de origen migrante se convierte en un predictor más débil de la reducción de la exclusión. Así mismo, Escandell y Ceobanu señalan cómo la percepción de amenaza grupal que se siente hacia la inmigración es también un predictor de exclusión. Es decir, quienes estiman que hay demasiadas personas de distintas nacionalidades, religiones, razas y culturas que viven en España muestran niveles más elevados de exclusión. Los autores señalan, por otra parte, cómo el rechazo migratorio tiene más que ver con la percepción de presencia de migración en el nivel nacional que a la propia experiencia de vecindad interpersonal. La amenaza como sentimiento opera en el ámbito de las percepciones y la posición del grupo, más que en términos de competencia intergrupal.⁴ En este sentido, por tanto, los autores señalan que los conflictos de intereses en el barrio no coinciden necesariamente con las percepciones de amenaza en el nivel nacional, de modo que sugieren que los programas gubernamentales y no gubernamentales —como las campañas de concienciación sobre la diversidad— deberían implementarse igualmente a escala nacional.

En todo caso, hay que decir que la revisión del argumento del valor del contacto interpersonal que aquí se propone no presupone la negación del valor del contacto entre personas *per se*. Tampoco se hace en contra del valor y la relevancia social que tienen los espacios comunitarios y su capacidad transformadora. Por el contrario, consideramos estos espacios necesarios para la construcción colectiva del bienestar. La crítica que aquí se desarrolla se hace respecto al exceso de romantización de las relaciones personales. Es decir, a la omisión de las relaciones de poder que atraviesan estas relaciones personales, y a la necesidad de una teoría de la ciudadanía que considere la estructura de desigualdades sociales como componente fundamental de comprensión y

⁴ Son interesantes algunos estudios sobre las relaciones interculturales en el Estado español y el análisis de las lógicas del contacto intercultural con grupos originarios de América del Sur y una supuesta mayor «proximidad» cultural, siendo relaciones determinadas por los efectos de la historia colonial y la perseverancia de las relaciones de poder y de dominación (Grad, 2017). Por otro lado, en relación con otros grupos de población como la norteafricana, la cuestión religiosa y, en concreto, la religión musulmana, aparece como factor de conflictos y marcador de las dinámicas de diferenciación social, estigmatización y riesgo de exclusión, así como de control social, por ejemplo, en el caso catalán (Pàmies et al., 2020: 106).

modificación, más allá de imaginar un tipo de relaciones intercomunitarias «agradables» que eludan la cuestión de la hegemonía cultural y socioeconómica. La hipótesis del contacto interpersonal, y como veremos a continuación, la conceptualización del espacio público que se relaciona con ella, reflejan una comprensión idealizada de las relaciones sociales que debe revisarse.

3.2. ¿El contacto interpersonal como núcleo de una nueva ciudadanía?

El valor específico e imprescindible del espacio público para el paradigma intercultural se da como lugar de convivencia y reconocimiento: «vivir juntos en un espacio público de diversidad no puede ser más que el producto del aprendizaje y el resultado de la socialización que las autoridades públicas deben ser responsables de proporcionar a toda la población» (Zapata-Barrero, 2021a: 295). Por lo tanto, el segundo fundamento en el que se sostiene la tesis del interculturalismo que aquí analizamos se construye de acuerdo con la tradición clásica del republicanismo, en el que el espacio público se convierte en el espacio de deliberación donde se discuten las principales decisiones sobre los asuntos que son de interés colectivo. Podríamos decir también que es el lugar donde se toman las decisiones sobre los bienes comunes.

El cambio que introduce la perspectiva intercultural en la imaginación de este espacio de ciudadanía, es que se plantea como una «protección local contra otras lógicas invasoras del espacio público» como el comportamiento racista o las actitudes xenófobas (Zapata-Barrero, 2021a, p. 299). Estos espacios, si bien son espacios de contacto, necesitan una metodología de gestión pública a fin de explotar este potencial, y crear las condiciones adecuadas para la generación de actividades y prácticas sociales compartidas (Bloomfield y Bianchini, 2004) y producir proyectos comunes (Cantle, 2012). El paradigma intercultural parte de una serie de premisas en lo que respecta a la autonomía de las relaciones de poder, dominación y neutralidad del espacio público que han sido contestadas críticamente en términos académicos. Por un lado, se ha discutido el potencial de la deliberación pública —el principio de razonamiento público entre ciudadanos— y su debilidad a la hora de tener en cuenta la estructura de las desigualdades sociales, tal y como veremos en el último punto del texto. Por otra parte, hay que prestar atención al hecho de que la tesis del interculturalismo pone el acento en la responsabilidad de las autoridades

públicas a la hora de garantizar y asegurar la socialización intercultural y la «celebración» con «autonomía» de las culturas en los espacios públicos. Sin embargo, ni el contexto ni la metodología del ejercicio de esta responsabilidad quedan especificados. Aunque la gestión comunitaria, en principio, no excluye la gestión pública de los bienes comunes —contando que todos los asuntos de interés público pueden ser temas de deliberación—, no se aclara tampoco cuáles son los límites de esta posible «intervención» de las autoridades.

Conviene mencionar que en la teoría intercultural los referentes teóricos en los que se basa la conceptualización del espacio público se están desarrollando progresivamente. Sin embargo, Jürgen Habermas es uno de los referentes centrales en la conceptualización de la esfera pública. La manera en que Habermas propone este concepto en relación con los fundamentos de la democracia y el valor de la deliberación, es una de las referencias que da Zapata-Barrero a la hora de pensar el espacio público (2021: 307). Por ejemplo, en el proyecto *Negotiating Diversity in Expanded European Public Spaces*, Zapata-Barrero aborda la cuestión de conciliar diversidad e integración en el marco de los debates públicos, las agendas políticas y las ciencias sociales. Allí se argumenta que el espacio público incluye, pero va más allá de la esfera pública. Toma en consideración «una red para comunicar información y puntos de vista, y un espacio donde la sociedad habla de sí misma» (Fossum, Kastoryano, Modood y Zapata, 2020: 2), al estilo de la teoría de la acción comunicativa y la noción del espacio público de Habermas. En trabajos paralelos se defiende una mirada del espacio público desde la tradición republicana en la que no es el Estado ni la nacionalidad lo que enmarca la ciudadanía, sino el mismo espacio público: un lugar de acción en que la práctica es lo que da sentido a la ciudadanía. La ciudadanía intercultural convierte el espacio público en una zona de contactos y experiencias personales de diversidad (Zapata-Barrero, 2021b).

La noción de espacio público ha sido abordada de forma intensa tanto desde la filosofía política (Habermas, 1992; Arendt, 1993; Foucault, 1978, 1990), la geografía (Levefre, 1974; Staeheli y Mitchell, 2007; Goheen, 1998; Harvey, 1990, 1996) como desde la sociología y la antropología (Goffman, 1959, 1971; Delgado, 1999 y 2007), por poner algunos ejemplos. En todas ellas, el espacio público mantiene una relación dialéctica con la propia noción de política y su dimensión relacional en cuanto al vínculo social. De hecho, como

argumenta Doreen Massey (2005), la ideología que hay detrás del mismo concepto se hace visible en el modo en que se conceptualiza el espacio.

La compleja definición de espacio público de Habermas podría resumirse en la idea de un espacio en el que los individuos «racionales» pueden deliberar sobre cualquier cuestión relacionada con sus intereses comunes. Es decir, la esfera pública se imagina como un espacio de comunicación en el que se posibilita el consenso después de escuchar todos los razonamientos. La teoría de la acción comunicativa de Habermas es una teoría normativa sobre qué lugar debería ocupar la comunicación y la deliberación en una sociedad ideal basada en principios morales y políticos democráticos. La política deliberativa parte de la premisa de que las personas negocian los principios morales y políticos de una sociedad mediante el ejercicio de la razón práctica. De acuerdo con Habermas, los «actos de habla» configuran una práctica comunicativa orientada a la consecución de un consenso fundamentado en el reconocimiento intersubjetivo. Una forma de racionalidad que florece gracias a las capacidades performativas de lenguaje (McCarthy, 1992). Así, la teoría discursiva de Habermas sitúa la formación de la voluntad política en el punto central del procedimiento democrático. El poder comunicativo y deliberativo se transforma entonces en poder de ciudadanía, que puede utilizarse administrativamente sobre asuntos que les conciernen.

En la misma línea, según Benhabib (2006), los procedimientos de deliberación social generan legitimidad y aseguran un cierto grado de racionalidad práctica. Además, ayudan a definir los problemas y concretar el significado de las normas. De acuerdo con esta perspectiva, en las sociedades diversas es importante la negociación, porque las normas que se aplican sobre una práctica social determinada varían según la religión, la estética, la moral que se considera legítima.

Esta breve aproximación a las tesis relacionadas con la deliberación en el espacio público y la democracia muestra coincidencias entre sus premisas y la argumentación del paradigma intercultural. Pero, mientras que la teoría de la democracia deliberativa o la de acción comunicativa tiene un marco amplio y detalladamente desarrollado, no se puede decir lo mismo del paradigma intercultural. Aun así, ambas perspectivas, de algún modo, sostienen que la participación política en las sociedades modernas se realiza a través del diálogo que se da en sus espacios públicos, y entre personas diversas que se encuentran o se relacionan en unos determinados contextos. El acto de deliberación

aparece como la condición, a la vez que el recurso, para el reconocimiento intersubjetivo.

En relación con la idea del valor de la deliberación y el espacio público para construir un marco de la ciudadanía democrática, planteamos una serie de preguntas de carácter analítico que siguen sin respuesta. ¿Hasta qué punto estas propuestas teóricas, mientras promueven un discurso que concierne a los intereses universales del ser humano —a la gente común, como dice Zapata-Barrero— en la práctica sirven para mantener y reproducir los privilegios de los sectores dominantes de la sociedad (Fraser, 1999)? ¿No están articulando una idealización de la esfera pública «descuidando» las dinámicas y relaciones de exclusión o las diferencias como las de género, etnia o raza, que se traducen en diferentes posiciones de poder y privilegios (Fraser, 1995; Young, 1990; Cohen, 1995; Massey, 2005)? ¿No están universalizando la capacidad para comunicarse, suponiendo que existe una serie de estructuras básicas y reglas fundamentales universales que posibilitan la «competencia comunicativa» de las personas hablantes? ¿O presuponiendo que la comunicación humana es la expresión de la intención de decir la verdad sincera y de forma apropiada (Goikoetxea, 2009: 35)? En pocas palabras, ¿se ignora que la esfera pública no está exenta de las múltiples relaciones de poder que la sociedad tiene en su conjunto (Delgado y Malet, 2007; Mansilla, 2021; Susen, 2011: 54)? De hecho, todo el pensamiento liberal ciudadanista —la ideología que busca armonizar espacio público y capitalismo con el objetivo de llegar a la paz social y la estabilidad (Delgado, 2011)—, incluido el pensamiento liberal republicano intercultural, crece de manera significativa a partir de las últimas décadas del siglo XX, proyectándose como realidad objetiva: objetivando un espacio público que se presenta como un conjunto de lugares de libre acceso y de libre participación, y como un ámbito en el que se desarrolla un determinado modo de vínculo social y de relación con el poder político (Delgado, 2011: 29).

Por otra parte, y centrándonos estrictamente en la teoría de la ciudadanía intercultural, no queda claro por qué hace falta contar con la responsabilidad de las autoridades públicas en esta esfera pública idealizada si todo el mundo puede ejercer su derecho a la participación gracias a su capacidad comunicativa y deliberativa. A pesar de que Zapata-Barrero exprese que siempre ha estado en contra del «multiculturalismo sin límite» (2017a) por su visión acrítica de la diversidad basada en el grupo, ¿puede ser que, cuando se habla de la responsabilidad de las autoridades, se refiera a las protecciones

externas que aseguran que todas las personas puedan «celebrar» con «autonomía» su cultura en estos espacios (Zapata-Barrero, 2021a: 299)? Formulamos esta pregunta porque el paradigma intercultural debería clarificar a qué tipo de actuaciones se refiere cuando habla de la responsabilidad de las autoridades como titulares de obligaciones. Esto es necesario sobre todo para evitar la ambigüedad de este argumento. Pero, de nuevo, habría que ver cómo la gestión pública sería capaz de explotar el potencial de la deliberación democrática que se supone que tiene la «gente común» y precisar cuáles son aquellas estrategias con capacidad transformativa sobre las prácticas sociales. O cómo crear otras nuevas que sean compartidas. Porque si hablamos de cómo actuar sobre la explotación, el racismo, el sexismo, la transfobia o LGTBIfobia, por mencionar algunas, estas son prácticas fuertemente arraigadas en nuestras sociedades de las que, a pesar de contar con largas trayectorias de lucha contra la dominación, aún no hemos sido capaces de librarnos. Por eso, el argumento del interculturalismo en cuanto a la generación de actividades y prácticas sociales compartidas causa, en este sentido, interés político.

Así pues, tanto en el valor del contacto interpersonal, por un lado, como el potencial que se atribuye a la capacidad de la acción deliberativa de la ciudadanía que se encuentra en el espacio público, por otro, parecen confundir el «descubrir» la existencia de los sujetos y las prácticas de origen diverso con la idea del reconocimiento como principio de la justicia social liberal. No se está dimensionado correctamente las estructuras de dominación y explotación (Labelle, 2015). Para nosotras, en cambio, las políticas de ciudadanía tienen campo por recorrer en términos de lucha contra las formas de dominación y privilegio. Así mismo, el modelo de reconocimiento del interculturalismo desarrolla poco qué marco legislativo de derechos regula las políticas y los límites del reconocimiento y sus titulares de obligación, más allá de los espacios de interrelación entre personas. En el siguiente apartado se concluye el texto con una propuesta crítica en vías de exploración académica para repensar el marco de ciudadanía a través de la perspectiva interseccional. La interseccionalidad ofrece potencialmente la posibilidad de continuar explorando un marco de ciudadanía mucho más concentrado en las posiciones sociales situadas de las personas en términos de inclusión/exclusión social y, por lo tanto, mucho más realista a las posibilidades de pertenencia y reconocimiento de la comunidad en términos políticos.

4. Observaciones finales: Perspectiva interseccional para un nuevo marco de ciudadanía

La perspectiva interseccional es clave para pensar la ciudadanía y sus límites y potencialidades presentes. Esta afirmación se desarrolla aquí entendiendo la ciudadanía, hoy por hoy, como el instrumento principal para definir la comunidad política de un territorio. Nuestra tesis no se circunscribe al paradigma normativo republicano de ciudadanía, que imagina e idealiza la ciudadanía como un artefacto de defensa de los espacios públicos de libre acceso para todos. Nuestro propósito, en ningún caso, tampoco es sumarnos al pensamiento cosmopolita liberal que parte de la premisa que las naciones son moralmente arbitrarias. La intención no es «liberarnos» del peso de la identidad nacional para contemplar otras categorías de diferenciación, sino que se busca sostener una propuesta normativa de ciudadanía que pueda desafiar analíticamente las estructuras de exclusión y segregación como son el sexo/género, la raza o la etnia, entre otras. Si el interculturalismo reconoce que en los entornos de diversidad se debe tener en cuenta una perspectiva multidimensional de la formación de la identidad y la relevancia del «sentido de lugar» como elemento constitutivo (Zapata, 2021b), la interseccionalidad da una respuesta analítica a este hecho.

La conceptualización de la ciudadanía, más allá de ser un estatus formal o contractual entre personas y Estado, se ha desarrollado en las últimas décadas en torno a aspectos relacionados con el reconocimiento, la igualdad y la justicia global. Como señalan Dorina Damsa y Katjo Franko, cuando se examina la ciudadanía dentro de un marco nacional, a menudo, sus aspectos más universales se ven como «una declaración pública de igualdad» (2022: 6). Sin embargo, dentro de un marco global, dicen, la ciudadanía también funciona como un mecanismo global de distribución de privilegios. Y aunque en este texto no nos concentramos en ello, no podemos olvidar que la falta de ciudadanía formal tiene implicaciones directas sobre los discursos y las prácticas internas de igualdad y estratificación de una sociedad (Bakan y Stasiulis, 2003; Bosniak, 2017; Damsa y Franko, 2022). En el marco nacional — aún fundamental en nuestra realidad contemporánea— sostenemos que la ciudadanía es un artefacto instrumental para la reinterpretación de la forma de concebir los derechos y deberes. Es también un instrumento útil en la reconceptualización de la pertenencia a la nación (Schahar, 2014). Esta perspectiva permite sumarnos al «deseo de reformar» la ciudadanía que

constituye «una fuente recurrente de nuevos proyectos de transformación» (Neveu et al., 2011: 946).

En este sentido, el interculturalismo, como proyecto político de ciudadanía, hemos visto que desarrolla la idea de una «nueva cultura pública de la diversidad» para nuestras sociedades contemporáneas, incorporando el eje del reconocimiento mutuo como elemento central. En la tradición republicana de ciudadanía, el espacio público se ha visto como lugar ideal de desarrollo de la estrategia intercultural a través de fomentar el contacto interpersonal, la convivencia, la participación ciudadana, la construcción de la identidad pública y el reconocimiento de la diversidad (Zapata-Barrero, 2020: 1.078). El contacto interpersonal y la promoción de un espacio público intercultural dentro del proyecto de ciudadanía republicano tienen por objetivo la generación de prácticas de activación, compromiso, cohesión social y adhesión a la comunidad política y sus principios. En definitiva, busca promover la pertenencia y, en buena medida, la imaginación de una paz social estable —y de acción—.

En los puntos anteriores de este artículo hemos intentado argumentar críticamente la inoperatividad de esta normativización de ciudadanía si se sigue pensando a través de principios de neutralidad democrática e igualdad abstracta. Debe tenerse en cuenta que el interculturalismo ya ha ido incorporando algunas reflexiones en este sentido; por ejemplo, el reconocimiento del espacio como categoría de producción social que implica una experiencia distintiva para individuos y grupos (Zapata-Barrero, 2021b), o el reconocimiento que la ciudadanía intercultural también puede ser el resultado de la lucha por la hegemonía (Mouffe, 2013, como se citó en Zapata-Barrero, 2021b).

Con el fin de contribuir en el debate teórico normativo, en este punto nos situamos en una conceptualización de la ciudadanía como la lucha por los derechos, la representación, la pertenencia y la participación (Isin y Turner, 2002; Erel y Acik, 2020). Podríamos decir que de una forma similar se concibe la ciudadanía desde la perspectiva interseccional y multicapa, tal y como la entiende Yuval-Davis (1999, 2007, 2011, 2016, 2017), especialmente considerando las condiciones actuales del neoliberalismo que socava los fundamentos de la ciudadanía social a través de una acción sistemática de vaciado y déficit creciente de derechos sociales (Mavelli, 2022; Brown, 2016).

Siguiendo el planteamiento de Yuval-Davis, la ciudadanía se da a través de distintas capas múltiples (local, regional, nacional, estatal, supraestatal, transnacional, por más de una comunidad política, etc.). Capas que a su vez están afectadas por las relaciones y los posicionamientos diferentes de las personas en la sociedad, según sus ubicaciones sociales (género, etnia, ciclo de vida, clase, etc.) y sus contextos históricos específicos. Yuval-Davis introduce la perspectiva de la «interseccionalidad situada» para reconocer el papel fundamental que adquieren el contexto y las configuraciones sociales e históricas particulares a la hora de entender cómo afectan a la vida de las personas los diferentes proyectos sociales, económicos y políticos de una sociedad. Para nosotras, esta es una formulación que nos permite examinar las relaciones sociales de forma mucho más compleja si queremos abordar las luchas de reconocimiento en el marco de la teorización normativa de la ciudadanía.

La interseccionalidad, como apunta Yuval-Davis, puede describirse como un desarrollo específico de la teoría feminista que pone el acento en la importancia de dar cuenta del posicionamiento social de las personas. Para Yuval-Davis, la interseccionalidad permite analizar tres elementos: tanto las posiciones de las personas a lo largo de las redes socioeconómicas de poder, las perspectivas experienciales e identificadorias y los vínculos emocionales de las personas sobre el lugar al que pertenecen. Yuval-Davis reconoce tanto la relevancia de las diversas agrupaciones en las que las personas participan, como sus sistemas de valores normativos, éticos y políticos, con los que juzgan su pertenencia y la de los demás (2011: 12). La interseccionalidad no es un paradigma propio, sino un instrumento de análisis tanto de las políticas como de las luchas por el reconocimiento y la pertenencia de los diferentes grupos (Taylor, 1992; Fraser, 1995) pero también más allá de ellos (Fraser y Honneth, 2003/2006). La interseccionalidad, por lo tanto, se convierte en un marco básico de desarrollo de la ciudadanía como categoría «encarnada».

De acuerdo con esta idea, en el tema que nos ocupa, podríamos plantear que no sería posible defender la funcionalidad de los espacios públicos y el contacto interpersonal como herramientas de ciudadanía si no se toma en consideración la situacionalidad diferencial de las personas y las colectividades en estos espacios. Lejos de la afirmación interculturalista —si se comprende más allá de una ilusión—, el espacio público no puede entenderse como el lugar donde todos los ciudadanos, independientemente de sus ingresos,

circunstancias personales y diversidad de categorías, pueden sentirse iguales. La interseccionalidad, pues, es clave para el reconocimiento de los ejes de poder social y la deshomogeneización de la noción de ciudadanía (Pateman, 1988; Lister, 1997; Yuval-Davis, 1999, 2007, 2011, 2016, 2017). Esto implica una revisión completa y crítica de los argumentos que sustentan el interculturalismo aquí expuesto. Supone resituar el concepto de espacio público como categoría política y como lugar de conflicto (Delgado, 2011) para entender que «el conflicto perpetuo es una condición necesaria para la democratización» (Goikoetxea, 2018, p.21). Sostenemos que hay que hablar abiertamente de la disputa política en torno a las categorías «espacio público» y «diversidad» de forma relacional. Porque, al contrario de lo que defiende la teoría normativa de la ciudadanía intercultural, en el espacio público los ciudadanos no se sienten iguales, ni independientemente de sus ingresos, ni de sus circunstancias y experiencias personales e históricas situadas, ni de ninguna manera bajo las condiciones sociales del neoliberalismo.

La perspectiva interseccional, ante todo, por eso es útil: para demostrar cómo todos estos sujetos que se imaginan como potencialmente iguales bajo «una declaración pública de igualdad» (Western, 2014, p.302) son atravesados e interpelados por formas plurales de opresión. Ya la literatura interseccional ha desarrollado un amplio análisis de opresiones y ejes de poder concretos que operan de múltiples maneras «desigualando» a las mujeres, las personas racializadas, las personas migradas que no tienen una situación administrativa regular, los colectivos LGBTI o las personas con capacidades diversas, por poner algunos ejemplos que no podemos desarrollar aquí.

Por último, y de acuerdo con Yuval-Davis, las políticas de pertenencia también incluyen luchas en torno al acuerdo de lo que implica pertenecer a una comunidad. Tienen carácter dialógico (Yuval-Davis, 1999) y abarcan disputas tanto en relación con la dimensión participativa de la ciudadanía, como en relación con cuestiones relacionadas con el estatus y los derechos que implica dicha «membresía» según la autora (2011: 20). La formulación de una «cultura pública común» o una «nueva cultura pública de la diversidad» podría leerse como forma de asentamiento de un modelo de ciudadanía basado, en primer lugar, en la interiorización de unos valores «comunes» propios de la sociedad democrática liberal. Y en segundo lugar, en la proyección de un futuro en común de dicha sociedad imaginada, que permita una construcción pluralista de la pertenencia. Pero los requisitos de pertenencia, según Yuval-Davis, se

relacionan con ubicaciones sociales adscriptivas —más o menos racializadas—. Por este motivo es significativo tener en cuenta que «el uso de un conjunto común de valores, como la democracia o los derechos humanos, como significantes de pertenencia» puede verse como factor de permeabilidad o «como promotores de fronteras más abiertas de lo que realmente son» (2011, p. 21). En el interculturalismo esta dinámica se visibiliza en el hecho de que, a pesar de defender la diferencia como hecho estructural y ser un marco discursivamente permeable a los derechos democráticos, no se erradica la racialización (Rattansi, 2011).

Conclusivamente, nuestro análisis insta a incorporar y reflexionar críticamente cómo desarrollar una agenda de ciudadanía mucho más situada en términos de análisis interseccional —también coyunturalmente: neoliberalismo, crecimiento de la extrema derecha....—. Existe el reto de pensar en unas políticas de intervención política, quizás menos centradas en la deliberación «sociocultural» y la modificación de percepciones e interacciones, y mucho más incidente en la naturaleza de estas relaciones y contactos y la transformación de las estructuras profundas de desigualdad y exclusión. La pregunta sobre si es posible tejer procesos de democratización, construir política de la pertenencia en territorialidades específicas y transformar la ciudadanía exclusivamente a través de la protección, disposición y uso del espacio público sigue irresuelta normativamente y en su evidencia científica. Finalmente, debemos recordar que este texto se ha planteado en términos preliminares y exploratorios, e insistimos en la necesidad de desarrollar en próximos trabajos las ideas aquí expuestas.

Referencias

- Allport, G. W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Addison Wesley.
- Arendt, H. (1993 [1958]). *La condición humana*. Planeta.
- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Bakan, A. & Stasiulis, D. (2003). *Negotiating Citizenship Migrant Women in Canada and the Global System* (1era ed.). Palgrave Macmillan.
<https://doi.org/10.1057/9780230286924>.
- Barrett, M. (2013). Interculturalism and multiculturalism: Concepts and controversies. En M. Barrett (Ed.), *Interculturalism and*

Multiculturalism: Similarities and Differences (pp.15-41). Council of Europe.

Basch, L. G., Glick, N. & Szanton, C. (1994). *Nations Unbound : Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Gordon and Breach. <https://doi.org/10.4324/9780203347003>.

Beck, U. (2006). *The Cosmopolitan Vision*. Polity.

Berry, J. (2016). Diversity and Equity. *Cross cultural management*, 23 (3), 413–430. <https://doi.org/10.1108/CCSM-03-2016-0085>.

Berry, J. (2017). Introduction to Mutual Intercultural Relations. En J. Berry (Ed.), *Mutual Intercultural Relations (Culture and Psychology)* (pp. XXXIII-XXXIV). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316875032.001>

Benhabib, S. (2006 [2002]). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz Editores.

Bloomfield, J. & Bianchini, F. (2004). *Planning for the Intercultural City*. Comedia.

Bouchard, G. (2011). What is Interculturalism? *McGill Law Journal*, 56 (2), 395–468. https://lawjournal.mcgill.ca/wp-content/uploads/pdf/2710852-Bouchard_e.pdf

Bouchard, G. & Taylor, C. (2008). *Building the Future: A Time for reconciliation*. Gouvernement du Quebec. <https://www.deslibris.ca/ID/213094>

Bouchard, G. (2018). *Interculturalism : A View from Quebec*. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442669109>.

Brown, W. (2016). Sacrificial Citizenship: Neoliberalism, Human Capital, and Austerity Politics. *Constellations*, 23 (1), 3–14. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12166>.

Butler, J. (1997). Merely Cultural. *Social Text*, 52/53, 265–277. <https://doi.org/10.2307/466744>

Caldwell, G. (2001). *La culture publique commune. Les règles du jeu de la vie publique au Québec et les fondements de ces règles*. Éditions Nota Bene.

- Cohen, J. (1995). Critical social theory and feminist critiques: the debate with Jürgen Habermas. En J. Landes y J. Meehan (Ed.), *Feminists read Habermas: Gendering the subject of discourse* (pp. 57-90). Routledge.
- Cantle, T. (2012). *Interculturalism – The New Era of Cohesion and Diversity*. Palgrave Macmillan.
- Cantle, T. (2013). Interculturalism as a new narrative for the era of globalisation and super-diversity. En M. Barrett (Ed.), *Interculturalism and multiculturalism: Similarities and differences* (pp. 69-93). Council of Europe.
- Cantle, T. (2015). Interculturalism: “Learning to Live in Diversity”. En M. Antonisch (Ed.), *Interculturalism versus Multiculturalism —The Cantle-Modood Debate*. *Ethnicities*, pp. 2-10.
<https://doi.org/1177/1468796815604558>
- Cantle, T. (2016). The Case for Interculturalism, Plural Identities and Cohesion. En N. Meer, T. Modood y R. Zapata-Barrero (eds), *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*. Edinburgh Scholarship Online.
<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474407083.003.0006>
- Consejo de Europa (2008). White Paper on Intercultural Dialogue “Living Together As Equals in Dignity”, editorial CE,
https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf
- Consejo de Europa (2016). *Intercultural City: Governance and Policies for Diverse Communities*, editorial CE, <https://edoc.coe.int/en/living-together-diversity-and-freedom-in-europe/6909-intercultural-cities-governance-and-policies-for-diverse-communities.html>
- Castles, S. & Davidson, A. (2000). *Citizenship and Migration : Globalization and the Politics of Belonging*. Macmillan.
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos* (1era ed.). Anagrama.
- Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles* (1era ed.). Anagrama.
- Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Libros de la Catarata.

- Delgado, M. & Malet, D. (2007). *El espacio público como ideología*. Universidad de la Rioja.
- Eagly, A. H. & Diekmann, A. B. (2005). What is the Problem? Prejudice as an Attitude-in-Context. En J. F. Dovidio, P. Glick y L. A. Rudman (Eds.), *On the nature of prejudice: Fifty years after Allport* (pp. 19–35). Blackwell Publishing.
- Elias, A. & Mansouri, F. (2020). A Systematic Review of Studies on Interculturalism and Intercultural Dialogue. *Journal of Intercultural Studies*, 41:4, 490-523.
<https://doi.org/10.1080/07256868.2020.1782861>
- Escandell, X. & Ceobanu, A. M. (2009). When contact with immigrants matters: threat, interethnic attitudes and foreigner exclusionism in Spain's Comunidades Autónomas. *Ethnic and Racial Studies*, 32(1), 44-69.
<https://doi.org/10.1080/01419870701846924>
- Faist, T. (2010). Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners? En R. Bauböck y T. Faist (Eds.), *Diaspora and transnationalism. Concepts, theories and methods*. Amsterdam University Press.
- Fossum, J., Kastoryano, R., Modood, T. & Zapata-Barrero, R. (2020). *Governing Diversity in Europe's Plural Spaces: A Path to New Normativities*. GRITIM-UPF Working Paper Series, 46, Winter.
<http://hdl.handle.net/10230/45565>
- Foucault, M. (1990 [1966]). *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, M. (1978). *Espacios otros: utopías y heterotopías*. Carrer de la ciutat, 1.
<http://hdl.handle.net/2099/425>
- Fraser, N. (1995). What's critical about critical theory?: The case of Habermas and gender. En N. Tuana y R. Putnam (Ed.), *Feminism and philosophy: Essential readings in theory, reinterpretation, and application* (pp. 272-298). Routledge.
- Fraser, N. (1999). Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. *Revista Ecuador Debate*, 46, abril, 139-173. <http://hdl.handle.net/10469/5760>
- Fraser, N. (2012 [2008]). *Escalas de Justicia*. Herder.

- Fraser, N. & Honneth, A. (2003/2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*. Morata.
- Fraser, N., Urbietta, R. & Navarro, F. (2016). The battle for neoliberal hegemony: An interview with Nancy Fraser / Entrevistada por R. Urbietta y F. Navarro. *Open Democracy*, enero, 19.
<https://www.opendemocracy.net/en/battle-for-neoliberal-hegemony/>
- Ghosh, R. (2011). The Liberating Potential of Multiculturalism in Canada. *Ideals and realities Canadian issues*, Spring, 3–8. <https://acs-metropolis.ca/wp-content/uploads/2021/04/R6BPxvD3PvAmyZ6BeEB.pdf>
- Goffman, E. (1959). *Presentation of Self in Everyday Life* (1ª ed.). Anchor Books.
- Goffman, E. (1971). *Relation in Public* (1era ed.). Basic Books.
- Goheen, P. (1998). Public space and geography of the modern city. *Progress in Human Geography*, 22 (4), 479-496.
<https://doi.org/10.1191/030913298672729084>
- Goikoetxea, J. (2009). *La práctica de la incomunicación o el conflicto discursivo*[Tesis doctoral, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea].
<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmck36b2>
- Goikoetxea, J. (2018). *Privatizar la democracia: capitalismo global, política europea y Estado español*. Icaria.
- Gomà, R. & Ubasart, G. (2021). *Vidas en transición. (Re)construir la ciudadanía social* (1era ed.). Tecnos.
- Grad, H. (2017). Intercultural Relations in Spain. En J. Berry (Ed.), *Mutual Intercultural Relations* (Culture and Psychology) (pp. 249-267). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781316875032.013>
- Habermas, J. (1992). *The structural transformation of the public sphere*. Polity Press.
- Habermas, J. (1996/1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Paidós.

- Harvey, D. (1990). Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination. *Annals of the Association of American Geographers*, 80, 3, 418-434. <http://www.jstor.org/stable/2563621>
- Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference* (1era ed.). Blackwell.
- Held, D. (2002). Cosmopolitanism: Ideas, Realities and Deficits. En D. Held y A. McGrew (Ed.), *Governing Globalization: Power, Authority, and Global Governance* (pp. 305-325). Cambridge Polity Press.
- Honneth, A. (1992). Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. *Political Theory*, 20(2), 187-201. <https://doi.org/10.1177/0090591792020002001>
- Innerarity, D. (2009). Políticas del reconocimiento. *Hermes. pentsamendu eta historia aldizkaria*, 30, 4-12. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3004325.pdf>
- Isin E. & Turner B. (2002). *Handbook of Citizenship Studies*. SAGE.
- Jackman, M. R. (2005). Rejection or Inclusion of Outgroups?. En J. F. Dovidio, P. Glick y L. A. Rudman (Eds.), *On the nature of prejudice: Fifty years after Allport* (pp. 89-105). Blackwell Publishing.
- Joppke, C. (2018). War of words: interculturalism v. multiculturalism. *Comparative Migration Studies*, 6, 11. <https://comparativemigrationstudies.springeropen.com/articles/10.1186/s40878-018-0079-1>
- Kastoryano, R. (2018). Multiculturalism and interculturalism: redefining nationhood and solidarity. *Comparative Migration Studies*, 6(1), 17. <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0082-6>
- Kenworthy, J. B., Turner, R. N., Hewstone, M. & Voci, A. (2005). Intergroup Contact: When Does it Work, and Why?. En J. F. Dovidio, P. Glick y L. A. Rudman (Eds.), *On the nature of prejudice: Fifty years after Allport* (pp. 278-292). Blackwell Publishing.
- Kymlicka, W. (1996). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights* (1era ed.). Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0198290918.001.0001>

- Labelle, M. (2008). De la culture publique commune à la citoyenneté : ancrages historiques et enjeux contemporains. En S. Gervais, D. Karmis y D. Lamoureux (Dir.), *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats* (p. 19-43). Les Presses de l'Université Laval.
- Labelle, M. (2015). Multiculturalisme, interculturalisme, antiracisme: le traitement de l'altérité. *Revue européenne des migrations internationales*, 31, 2, 31-53. <https://doi.org/10.4000/remi.7255>
- Lefebvre, Henri (1974). *La production de l'espace*. Anthropos.
- Levrau, F. & Loobuyck, P. (2018). Introduction: mapping the multiculturalism-interculturalism debate. *Comparative Migration Studies*, 6(1), 1-13. <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0080-8>
- Levrau, F. & Loobuyck, P. (2018). Introduction: mapping the multiculturalism-interculturalism debate. *Comparative Migration Studies*, 6(1), 1-13. <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0080-8>
- Lladonosa, M. & Öztürk, Ö. (2021). *Una aproximació a la qüestió de les identitats en perspectiva nacional i de classe*. Centre de documentació i pensament Serra i Puig.
- Mansilla, J. (2021). *La pandemia de la desigualdad*. Bellaterra Edicions.
- Massey, D. (2005). *For Space*. SAGE.
- Mavelli, L. (2022). *The creative destruction of citizenship. Neoliberal Citizenship: Sacred Markets, Sacrificial Lives*. Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192857583.003.0002>
- McCarthy, T. (1981/1992). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos.
- Meer, N. & Modood, T. (2012). How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?. *Journal of Intercultural Studies*, 33:2: 175-196. <https://doi.org/10.1080/07256868.2011.618266>
- Modood, T. (2017). Must Interculturalists misrepresent multiculturalism? *Comparative Migration Studies*, 5(1), 15. <https://doi.org/10.1186/s40878-017-0058-y>
- Pàmies, J., Carrasco, S., Pinyol, G., Riera, N., Mesas, A., Sánchez Martí, A. & Caravaca Hernández, A. (2020). *Vers una identitat col·lectiva*

pluricultural. EMIGRA – CER Migracions, Universitat Autònoma de Barcelona.

https://ddd.uab.cat/pub/estudis/2020/d5d6b205b9a8/IDCOL_a2020.pdf

Parekh, B. (2001). Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. *Ethnicities*, 1(1), 109–115.

<https://doi.org/10.1177/146879680100100112>

Pettigrew, T. F., Tropp, L. R., Wagner, U. y Christ, O. (2011). Recent advances in intergroup contact theory. *International Journal of Intercultural Relations*, 35(3), 271–280.

<https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2011.03.001>

Phipps, A. (2014). ‘They are bombing now’: ‘Intercultural Dialogue’ in times of conflict. *Language and Intercultural Communication*, 14(1), 108–124.

<https://doi.org/10.1080/14708477.2013.866127>

Putman, R. (2007). E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century – The 2006 Johan Skytte Prize Lecture. *Scandinavian Political Studies*, 30, 2, 137-174.

<https://doi.org/10.1111/j.1467-9477.2007.00176.x>

Robinson, J. W. & Preston, J. D. (1976). Equal-Status Contact and Modification of Racial Prejudice: A Reexamination of the Contact Hypothesis. *Social Forces*, 54(4), 911–924.

<https://doi.org/10.2307/2576183>

Rocher, F. (2015). Interculturalism in Montréal and Barcelona. En R. Zapata-Barrero (Ed.). *Interculturalism in Cities: Concept, Policy and Implementation* (pp. 35–52). Edward Elgar Publishing.

Rudman, L. A. (2005). Rejection of Women? Beyond Prejudice as Antipathy. En J. Dovidio, P. Glick, y L. Rudman (Eds.), *On the nature of prejudice: Fifty years after Allport* (pp. 106–120). Blackwell Publishing.

Salée, D. (2007). The Quebec State and the Management of Ethnocultural Diversity: Perspectives on an Ambiguous Record. En K. Banting, T. J. Courchene i F. L. Seidle (Dir.), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada* (p. 105-142). Institut de recherche en politiques publiques.

- Salée, D. (2010). Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec: mythes, limites et possibles de l'interculturalisme. *Politique et Sociétés*, 29, 1, p. 145-180. <https://doi.org/10.7202/039959ar>
- Staeheli, L. A. & Mitchell, D. (2007). Locating the public in research and practice. *Progress in Human Geography*, 31(6), 792-811. [10.1177/0309132507083509](https://doi.org/10.1177/0309132507083509)
- Susen, S. (2011). Critical Notes on Habermas's Theory of the Public Sphere. *Sociological Analysis*, 5(1), 37-62. <https://ssrn.com/abstract=2043824>
- Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition. En A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp.25-73). Princeton University Press.
- Tully, James (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (1era ed.). Cambridge University Press.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054. <https://doi.org/10.1080/01419870701599465>
- Wieviorka, M. (2012). Multiculturalism: A concept to be redefined and certainly not replaced by the extremely vague term of interculturalism. *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 225-231. <https://doi.org/10.1080/07256868.2012.649530>
- Wood, P. & Landry, C. (2008). *The intercultural city. Planning for diversity advantage*. Earthscan.
- Yogeeswaran, K., Verkuyten, M. & Ealam, B. (2021). A way forward? The impact of interculturalism on intergroup relations in culturally diverse nations. *Group Processes & Intergroup Relations*, 24(6), 945-965. <https://doi.org/10.1177/1368430220918651>
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton University.
- Yuval-Davis N. (1999). The 'Multi-Layered Citizen'. *International Feminist Journal of Politics*, 1:1, 119-136. <https://doi.org/10.1080/146167499360068>
- Yuval-Davis, N. (2007). Intersectionality, citizenship and contemporary politics of belonging. *Critical review of international social and political*

philosophy, 10(4), 561-574.

<https://doi.org/10.1080/13698230701660220>

Yuval-Davis, N. (2011). *The Politics of Belonging : Intersectional Contestations*. Sage.

Yuval-Davis, N. (2016). Power, intersectionality and the politics of belonging. En W. Harcourt (Ed.), *The Palgrave handbook of gender and development* (pp. 367-381). Palgrave Macmillan.

Yuval-Davis, N. (2017). Recognition, intersectionality and transversal politics. En Y. Meital y P. Rayman (Ed.), *Recognition as Key for Reconciliation: Israel, Palestine, and Beyond* (pp. 157-167). Brill.

Zapata-Barrero, R. (2004). *Inmigración, innovación política y cultura de acomodación en España* (1era ed.). CIDOB.

Zapata-Barrero, R. (2013). *The three strands of intercultural policies: a comprehensive view. A critical review of Bouchard and Cantle recent books on interculturalism*. <http://hdl.handle.net/10230/20970>

Zapata-Barrero, R. (2015a). Interculturalism: Main Hypothesis, Theories and Strands. En R. Zapata (Ed.), *Interculturalism in cities: concept, policy and implementation* (pp. 3–19). Edward-Elgar Publishing.

Zapata-Barrero, R. (2015b). Introduction: framing the intercultural turn. In *Interculturalism in Cities: Concept, Policy and Implementation* (pp. viii–xvi). Edward Elgar Publishing.

Zapata-Barrero, R. (2016). Exploring the Foundations of the Intercultural Policy Paradigm: A Comprehensive Approach. *Identities*, 23 (2), 155–173. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2015.1006523>

Zapata-Barrero, R. (2017a). Interculturalism in the post-multicultural debate: a defense. *Comparative Migration Studies*, 5(1). <https://doi.org/10.1186/s40878-017-0057-z>

Zapata-Barrero, R. (2017b). The intercultural turn in Europe: process of policy paradigm change and formation. En F. Mansouri (Ed.), *Interculturalism at the crossroads: Comparative perspectives on concepts, policies and practices* (pp. 169–190). UNESCO Publishing.

Zapata-Barrero, R. (2018). Rejoinder: multiculturalism and interculturalism: alongside but separate. *Comparative Migration Studies*, 6(1). <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0090-6>

Zapata-Barrero, R. (2020). Republicanism, diversity and public space in contemporary political theory: the normative basis of intercultural citizenship, *Citizenship Studies*, 24:8, 1066-1083. <https://doi.org/10.1080/13621025.2020.1769028>

Zapata, R. (2021a). Construir interculturalidad: ciudadanía en entornos de diversidad y espacio público. En R. Gomà i G. Ubasart (Ed.), *Vidas en transición. (Re)construir la ciudadanía social* (pp. 213-230). Tecnos.

Zapata-Barrero, R. (2021b). Republicanism, diversity and public space in contemporary political theory: the normative basis of intercultural citizenship, *Citizenship Studies*, 24:8, 1066-1083. <https://doi.org/10.1080/13621025.2020.1769028>

Zapata-Barrero, R. & Mansouri, F. (2022). A Multi-scale Approach to Interculturalism: From Globalised Politics to Localised Policy and Practice. *Int. Migration & Integration* 23, 775–795. <https://doi.org/10.1007/s12134-021-00846-w>



© del artículo, los/as autores/as

Este texto está protegido por una licencia Reconocimiento [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre de compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia - Texto completo de la licencia](#)