

**Pensar la(s) diferencia(s) desde la comunicación:
inmigración femenina y discursos sociales**

**Alicia Reigada Olaizola
Universidad de Sevilla**

**Grupo de trabajo: Comunicación y género
IX Congreso IBERCOM
Sevilla-Cádiz, 2006.**

En las últimas dos décadas, los cambios en los paradigmas científicos pero también en las realidades sociales han afectado al desarrollo de la propia teoría feminista, que se ha visto obligada a revisar algunos de sus marcos conceptuales y presupuestos de partida. El incremento de las migraciones femeninas, con la consecuente configuración de sociedades cada vez más diversas y plurales, y la centralidad que adquiere la comunicación en las sociedades contemporáneas globalizadas constituyen dos de los fenómenos sociales que vienen a plantear importantes retos al pensamiento feminista occidental.

En esta línea, hemos considerado los procesos de construcción e interpretación de las diferencias (de clase, étnicas, raciales y de sexo-género) como uno de los problemas teóricos clave para comprender el modo en que se están configurando las relaciones interculturales y de sexo-género y las nuevas formas de desigualdad que subyacen a las estructuras sociales. Nos proponemos, de este modo, pensar la(s) diferencia(s) desde el ámbito de la comunicación, donde los discursos mediáticos se alzan como uno de los escenarios principales desde los que se reelaboran constantemente interpretaciones de las diferencias, las cuales nos sólo van a condicionar el tipo de representaciones que se ofrece de las mujeres inmigrantes sino que también van a mediar y pautar los modelos de experiencia y el marco de relaciones sociales.

Palabras clave: diferencia cultural, representación social, crítica feminista.

I. Comunicación y diálogo (inter)cultural.

Comprender una sociedad primitiva es el título de la obra de Peter Winch, publicada en 1964, en la que, a través de una evaluación crítica de la clásica etnografía de E.E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, el autor sienta las bases de un nuevo marco para abordar los problemas que derivan de la traducción y comparación cultural, el relativismo cultural, la discusión sobre el tipo de racionalidad imperante en otras lógicas culturales no occidentales y el papel -y limitaciones- del científico social en investigaciones sobre culturas y sistemas de creencias ajenos. Trasladando estos debates al contexto actual de las sociedades multiculturales contemporáneas, y más concretamente al campo de la comunicación-cultura de masas, nos proponemos reflexionar sobre los modos de comunicar que proponen actualmente los medios de masas en contextos de contacto intercultural, pero esta vez en tierra *civilizada*, donde los límites entre el interior y el exterior de las culturas que coexisten se desplazan, redefinen y transgreden permanentemente. Conocer estas pautas de comunicación es el camino que adoptaremos para comprender una parte importante de la sociedad *civilizada* en la que vivimos y el modo en que en ella se comunica, traduce y comprende la diferencia cultural.

En este sentido señalar que los discursos mediáticos nos ofrecen las claves para comprender la mirada desde la que se observa y se construye la realidad de estas mujeres, la mirada de la sociedad *civilizada*, y constituye una de las posibles vías para comprender las lógicas de pensamiento, organización y comunicación de nuestras propias sociedades, el modo en que se interpreta la diferencia cultural y se establecen negociaciones y tensiones a través de los textos-discursos. Los medios de comunicación de masas aparecen así como un espacio privilegiado a partir del cual retomar y abordar los problemas de traducción y comparación cultural que se producen en la actualidad, los debates sobre el relativismo cultural que surgen a raíz de los conflictos interétnicos, las bases sobre las que se asienta actualmente el diálogo -y la falta de diálogo- entre culturas, así como las posibles vías alternativas para convertir los

medios de masas en un foro público que favorezca verdaderamente la comunicación entre diferentes culturas.

Es por ello que los medios de comunicación de masas se han convertido en una de las principales instituciones mediadoras de nuestra sociedad. Ofrecen diariamente versiones de la realidad, en muchos casos de realidades que son ajenas a la experiencia directa de los lectores, como ocurre con la realidad de las mujeres inmigrantes asentadas en nuestra sociedad. Median nuestras relaciones con los Otros y las Otras culturales al ofrecernos determinadas representaciones sobre esos colectivos de mujeres y sobre nosotros mismos, modelos de experiencia y pautas para comunicarnos en la vida cotidiana con las poblaciones extranjeras. Entre otras cosas, nos comunican cómo debemos comunicarnos con los grupos de inmigrantes y nos ofrecen modelos de lectura para comprender e interpretar sus modos de vida.

Sin embargo, paradójicamente, aunque el discurso mediático es ante todo un espacio de y para la comunicación, puede ser también el resultado de múltiples procesos de incomunicación, y favorecer, tras su difusión entre el público masivo, la incomunicación entre los individuos y grupos sociales. Esto es lo que ocurre en muchas ocasiones en los contextos de comunicación intercultural. Habrá que analizar, por tanto, en qué medida los medios de comunicación de masas, en tanto que mediadores sociales, favorecen la comunicación intercultural, como requiere una sociedad cada vez mas diversa y pluricultural, o si, por el contrario, establecen formas de comunicación desigualitarias, promoviendo el distanciamiento y el conflicto, estableciendo barreras que se traducen en formas de incomunicación.

Pensar en las condiciones que posibilitan la comunicación intercultural nos obliga a situarnos, como punto de partida, en una mirada relativista orientada hacia la complejidad, la multidimensionalidad y el cambio que venga a sustituir la simplicidad desde la que históricamente Europa ha interactuado con aquellos pueblos que definía en términos de diferencia y otredad. Hoy en día debemos interrogarnos sobre la posibilidad de conocer a los Otros y las Otras culturales, o más bien de (re)conocerlos desde una nueva perspectiva, en este caso no a los Otros que viven en mundos alejados geográfica y culturalmente, sino a los inmigrantes que conviven en nuestra sociedad y participan de nuestra cultura. Pero, si partimos de la base de que la comunicación es un requisito indispensable para poder comprender a los Otros culturales, se nos sugiere de inmediato una pregunta previa: ¿es posible la comunicación entre diferentes culturas?; para, desde ahí, pasar a descubrir si los medios de comunicación, y los textos que producen, constituyen (o pueden convertirse en) un espacio para la comunicación intercultural.

Aunque a primera vista puedan parecer preguntas de fácil solución, los debates sobre la diferencia, la traducción y la comparación cultural, que han marcado el desarrollo de las ciencias sociales, cuentan ya con una larga historia y hoy en día continúan lejos de ser resueltos. Tomemos el debate sobre la racionalidad como una guía para, en primer lugar, evidenciar la vigencia de tales discusiones en el contexto contemporáneo y, en segundo lugar, para buscar en este ámbito de reflexión las respuestas a algunas de las preguntas que se plantean hoy día sobre la posibilidad de intercambio y comunicación entre culturas diferentes, debates bien necesarios en un contexto en el que se alzan las voces que aclaman la incompatibilidad entre culturas y el choque de civilizaciones.

Es conocido el debate que mantiene Peter Winch (1994) con la obra de E.E. Evans-Pritchard (1976) sobre los problemas de traducción cultural y sobre la posibilidad, o no, de conocer desde una mirada externa culturas y sistemas de creencias y comportamientos ajenos. Si bien es cierto que Evans-Pritchard va mucho más allá en sus planteamientos sobre el tema que la mayoría de sus predecesores al considerar racional y lógico el pensamiento de los pueblos primitivos, su obra acaba reproduciendo una jerarquía entre el conocimiento científico, considerado como lo que "*está de acuerdo con la realidad objetiva*", propio de las sociedades occidentales, y el pensamiento "salvaje", considerado falso o ficcional al no ajustarse a esta realidad. Las reflexiones de Peter Winch constituyen un punto de inflexión determinante en este debate, al poner en tela de juicio la propia existencia de un conocimiento objetivo que se adecua a una realidad considerada igualmente objetiva y al desmontar la idea de que la ciencia es el único instrumento de conocimiento. El autor aplica la teoría de los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein al campo de la antropología para, desde esta base, cuestionar la posibilidad de adentrarse y conocer la organización de culturas ajenas a la propia, pues argumenta que sólo es posible conocer una cultura desde dentro, con los instrumentos y modelos de análisis que ofrece la propia cultura, de modo que no se podría comprender ninguna sociedad con instrumentos externos a ella, es decir, desde fuera, ni sería aceptable la comparación entre culturas diferentes, puesto que se trataría de juegos del lenguaje que funcionan desde lógicas distintas, inconmesurables.

Estas discusiones resultan muy pertinentes para analizar la situación actual, básicamente por dos razones: porque los esquemas desde los que tradicionalmente se definía a esos pueblos no occidentales ahora se han trasladado hacia las culturas de origen de los inmigrantes: los términos “primitivo”, “irracional” y “pre-lógico” siguen vivos bajo una nueva terminología más sutil pero que remite a ese mismo imaginario connotado negativamente: “subdesarrollado”, “atrasado” y “anti-democrático”, cuando no “bárbaro”, “fundamentalista” y “terrorista”; y porque hoy día están siendo recuperadas y actualizadas tales discusiones, tanto en el ámbito académico como en la sociedad, precisamente en los debates relacionados con la situación de las mujeres inmigrantes, y más concretamente de aquéllas que proceden del mundo arabo-musulmán. Así ocurre, por ejemplo, con los debates sobre el uso del pañuelo islámico, sobre la integración de las alumnas en la escuela o la práctica de la ablación de clítoris en nuestro país, los cuales han tenido gran resonancia en los medios de masas. Este contexto nos sugiere un primer bloque de preguntas: ¿es posible comprender prácticas culturales desde fuera de la cultura en la que cobran sentido?, ¿se puede/debe opinar e intervenir sobre tales prácticas en contextos en los que conviven lógicas culturales diferentes?, ¿existe la posibilidad de diálogo y negociación o se trata de mundos inconmesurables que deben seguir cada uno su camino?.

Con respecto a este primer conjunto de interrogantes abierto hay que señalar que la postura adoptada por Peter Winch, aunque supone una aportación fundamental al debate que nos ocupa en tanto que camina hacia una complejización de las formas de investigar situaciones de contacto cultural, presenta algunas limitaciones. Al plantear el problema de los encuentros entre culturas distintas como mundos inconmesurables se corre el peligro de caer en un relativismo absoluto que acabe negando la posibilidad de comprender y explicar lógicas culturales ajenas y de construir puentes para la negociación en situaciones de conflicto intercultural. En las sociedades contemporáneas, caracterizadas por el mestizaje y la difusión de los límites entre culturas, entre el interior y el exterior de las mismas (no existen, si es que alguna vez existieron, culturas cerradas y auténticas), es necesario consolidar espacios de encuentro puesto que, efectivamente, en la convivencia diaria surgen situaciones conflictivas que deben ser afrontadas de una u otra manera, pero siempre desde la predisposición al diálogo y la participación de todos los sujetos afectados.

Los interrogantes planteados hasta el momento están en la base y son previos a las preguntas que guían el trabajo que nos ocupa, pues nuestro objetivo no es analizar los debates sobre la interculturalidad en sí mismos (por ejemplo la polémica sobre el uso del pañuelo), sino que más bien debemos orientar nuestras preguntas hacia los parámetros desde los que estos “problemas” o debates son presentados por los medios (que tienen la capacidad de imponer las líneas de discusión y construir opinión pública); el modo en que el tratamiento informativo y las estrategias discursivas utilizadas en los medios influyen en la consolidación de determinados imaginarios sociales sobre las mujeres inmigrantes estructurados principalmente en torno a la diferencia cultural, desplazando con ello a un segundo plano otras dimensiones de la realidad igualmente relevantes; y la forma en que estos discursos contribuyen a la legitimación y (re)producción de las desigualdades sociales, en la medida en que estigmatizan, victimizan y objetivan a estos colectivos de mujeres. A algunas de estas cuestiones son a las que intentaremos responder a lo largo de este trabajo, sin embargo, antes de adentrarnos en los caminos escogidos por los medios de masas para traducir y comunicar la diferencia cultural, parece necesario detenernos en una primera reflexión teórica sobre el “problema” de la diferencia y los debates que se vienen desarrollando en torno a esta cuestión tanto en el seno de la propia teoría feminista como en otros ámbitos de nuestra sociedad, a fin de sentar las bases desde las que situar el panorama social en el que se inscriben los discursos mediáticos y promover una lectura de los mismos desde la crítica feminista.

II. Resituar el problema de la(s) diferencia(s).

La diferencia cultural constituye el eje fundamental sobre el que se construyen los discursos actuales sobre la inmigración femenina en los medios de comunicación de masas, el lugar desde el que se interpretan sus modos de vida, experiencias y culturas. La invitación a resituar el problema de la diferencia debe plantearse en dos vertientes principalmente. De un lado, aquélla que afecta al propio sujeto político y objeto de estudio del pensamiento feminista, que ya no puede seguir mostrándose ajeno a los múltiples ejes de diferenciación social que enriquecen, pero también dividen, a las propias mujeres. Y, de otro lado, aquélla que se refiere al modo en que se vienen consolidando ciertas visiones hegemónicas sobre la diferencia cultural en nuestras sociedades, las cuales, en no pocas ocasiones, son asumidas igualmente

por el pensamiento científico. Comencemos deteniéndonos en la primera de estas vertientes de reflexión.

Revisando el etnocentrismo de la teoría feminista occidental.

Algunos de los debates fundamentales que van a marcar el desarrollo de la teoría feminista de las últimas dos décadas están relacionados con el modo de concebir el sujeto del pensamiento feminista y la diferencia, problemas teóricos que afectan directamente a la investigación sobre la realidad de las mujeres inmigrantes, en la que se plantea la necesidad de reinventar un nuevo sujeto del feminismo capaz de contemplar las diversas experiencias, posiciones e intereses de los que parten los distintos colectivos de mujeres. El incremento de las migraciones femeninas no ha hecho sino aflorar en la realidad cotidiana de nuestro país algunos de estos debates que desde hace años se venían desarrollando en otros países como Estados Unidos, Inglaterra, Francia y numerosos países del llamado Tercer Mundo. Se abría así el camino para pensar el multiculturalismo desde la crítica feminista y los derechos de ciudadanía desde la experiencia concreta de los distintos colectivos de mujeres inmigrantes. Las críticas realizadas desde los feminismos periféricos constituidos desde las fronteras al feminismo occidental se van a estructurar en dos ejes íntimamente relacionados: la primera acusación se dirige a la tendencia a victimizar a las mujeres del “Tercer Mundo”, considerándolas sujetos pasivos que desconocen las formas de discriminación que padecen y las vías para erradicarlas; la segunda, a la tendencia a centrarse en el ideal de mujer occidental, blanca, burguesa y heterosexual y de no atender a las experiencias de otros grupos de mujeres (Davis, 2004 [1981]; bell hooks, 2004 [1984]; Alexander y Mohanty, 2004 [1997]). Estas acusaciones vienen a reflejar cómo la realidad de las mujeres no puede explicarse únicamente desde el género, sino que es necesario articular la variable de sexo-género con otras divisiones sociales como la sexualidad, la clase social, el origen étnico o la “raza”, intentando desvelar cuáles de estas variables se activan o cobran más peso en cada momento y en las distintas dimensiones de la vida de las mujeres.

Desde una crítica al etnocentrismo presente en la teoría feminista occidental, estas corrientes van a exigir un replanteamiento del debate de la diferencia, que ya no se va a centrar tanto en la diferencia entre hombres y mujeres, como en las diferencias existentes entre las propias mujeres. Recordemos que en los inicios de la segunda ola, durante los años sesenta y setenta, el sujeto de conocimiento y político del feminismo era un sujeto universal y pensado en singular (la Mujer), pues el objetivo perseguido era el de encontrar un sujeto que representase la situación de subordinación común a todas las mujeres. Este sujeto era construido fundamentalmente a partir de las diferencias existentes entre hombres y mujeres, aunque estas diferencias eran teorizadas de distinta manera por el “feminismo de la igualdad” y el “feminismo de la diferencia”. A partir de los años ochenta se inicia una nueva fase de revisión crítica (y autocrítica) a los planteamientos anteriores que invisibilizaban las diferencias que dividen a las propias mujeres bajo formulaciones universalistas que postulaban la existencia de una experiencia de opresión común, transcultural, a todas las mujeres. Frente a estos planteamientos universalistas se empezará a pensar cómo la experiencia de la “raza”, de la sexualidad o de la pertenencia de clase transforma la experiencia de género, evidenciando así la dificultad de seguir considerando que existe una experiencia de opresión común que es vivida de igual manera por todas las mujeres.

Por otra parte, la centralidad que en ocasiones se le ha concedido a la categoría de género en los estudios feministas y el excesivo énfasis puesto, desde determinados estudios sobre etnicidad, nacionalismo y migraciones, en las políticas de reconocimiento, especialmente en los derechos de representación, ha relegado en ocasiones a un segundo plano los problemas socioeconómicos. Un intento por superar esta limitación ha venido de la mano de las teorías de Nancy Fraser quien, a través del denominado “dilema de la redistribución-reconocimiento”, se detiene en los ejes de injusticia que recaen sobre las mujeres y que son simultáneamente culturales y socioeconómicos. Desarrolla así la noción de “comunidades bivalentes” en las que,

tanto el género como la «raza» constituyen comunidades bivalentes paradigmáticas. Aunque cada una de ellas tiene peculiaridades propias, ambas abarcan dimensiones económico-políticas y dimensiones de valoración cultural. Género y «raza» implican, por consiguiente, tanto redistribución como reconocimiento (Fraser, 2000: 138).

Es precisamente el carácter bivalente de ambas categorías la fuente del dilema: ¿cómo se puede simultáneamente luchar por la abolición de la diferenciación y por la valoración de la especificidad?, se interroga la autora. Sin embargo, los debates se complican cuando aterrizamos en la realidad social, en las prácticas discursivas y sociales concretas. La necesaria complementariedad entre la dimensión igualitaria y diferencialista plantea problemas a la hora de abordar situaciones o debates relacionados, por ejemplo, con determinadas prácticas culturales y religiosas de otras culturas que afectan a sus mujeres, los cuales han tenido gran resonancia en los medios de comunicación pero también en el seno del movimiento feminista: ¿qué diferencias deben respetarse en estos contextos para alcanzar una sociedad pluricultural basada en la igualdad social?, ¿cuáles, por el contrario, deben eliminarse para erradicar así las desigualdades entre los grupos sociales?. Quizás los problemas que nos plantea la cuestión de la diferencia se deban a lo que podemos entender como las *paradojas de la diferencia*: la diferencia, tal y como se interpreta en nuestra sociedad, constituye a la vez una forma de riqueza cultural y una vía de desigualdad social, ¿cómo marcar los límites entre dos modos paradójicamente opuestos de percibir y construir la diferencia?.

Con estos interrogantes se abren algunos de los principales retos que debe afrontar la teoría feminista contemporánea: el de reconocer el valor de las diferencias culturales existentes entre los diversos colectivos de mujeres, diferencias que nos enriquecen, a la vez que luchar contra aquellas interpretaciones de la diferencia que la convierten en una vía de desigualdad y clasificación social (entre sexos, opciones sexuales, clases, razas y grupos étnicos), como ocurre con las representaciones sexistas y racistas que circulan diariamente por los medios de comunicación de masas. Ambos retos deben pasar primero por un esfuerzo que haga converger los intereses planteados desde una pluralidad de voces (de las feministas negras, chicanas, lesbianas, obreras, indígenas, musulmanas, blancas) que se enmarcan en diferentes tradiciones culturales y corrientes de pensamiento, en un contexto en el que los viejos puntos de fricción y las nuevas polémicas conviven con la necesaria creación de espacios de diálogo y negociación entre las distintas posiciones y perspectivas.

La diferencia como elemento de conflicto social e inferioridad cultural en las sociedades contemporáneas.

De forma paralela a los retos señalados que debe afrontar la propia teoría y práctica del movimiento feminista, se nos presentan otros retos relacionados con la necesidad de hacer frente a determinadas visiones sobre la diferencia que en los últimos años (aunque no son nuevas) se han consolidado en nuestras sociedades, gozando de gran legitimidad política y social: la diferencia como fuente de conflicto, como un problema para la sociedad de llegada, y la diferencia como signo de inferioridad y atraso cultural. Las consecuencias sociales que está teniendo la implantación de ambas visiones nos obliga a abrir una reflexión crítica al respecto.

De un lado, el fracaso que siguen suponiendo los paradigmas basados, en la práctica, en la homogeneización sociocultural, entre ellos el modelo asimilacionista que se inscribe en el marco de la ciudadanía uniforme, nos obliga a repensar la cuestión de la diferencia y la política de reconocimiento. Así lo sugieren las críticas de Will Kymlicka (1996) a la supuesta neutralidad de los Estados liberales o las de Charles Taylor (1993) a las políticas basadas en la dignidad universal que se muestran ciegas a los modos en que difieren los ciudadanos. De otro lado, debemos destacar la acogida y legitimación de la que gozan en la actualidad los discursos que conciben la diferencia cultural como problemática y germen del conflicto social. Entre ellos destacar la tesis sobre el “choque de civilizaciones” (Huntington, 2002), que postula la incompatibilidad entre determinadas culturas, o las posturas que separan el paradigma pluralista, considerado como positivo, del multiculturalismo, definido como un “cáncer para la sociedad” (Sartori, 2001). Estas perspectivas, que en su base responden a un modelo neosimilacionista, han derivado en un nuevo tipo de racismo muchos más sutil e implícito, que se está viendo reflejado tanto en los medios de comunicación de masas como en las políticas y discursos institucionales. Las diferencias anteriormente ancladas y “demostradas” a partir de lo biológico son ahora argumentadas en términos culturales, de ahí que diferentes autores se refieran al nuevo racismo simbólico donde la cultura ha pasado a sustituir el lugar que antes ocupaba la noción de raza (Balibar, 1991). Hoy día, el uso indiscriminado y racista de la idea de “cultura” responde al mismo proceso utilizando con la noción de “raza” (como con la de “sexo”): la construcción de las diferencias en términos de desigualdad social y su reproducción y legitimación a través de procesos de naturalización que los presentan como categorías naturales, inmutables e incuestionables. Desde la “teoría racista imperial” M. Hardt y A. Negri (2002), siguiendo a Deleuze y Guattari, nos desafían a comprender la práctica racista no como

divisiones binarias basadas en la exclusión de el Otro, sino como una estrategia de inclusión diferencial de manera que el racismo imperial actual integra a los Otros en su orden –ya no existe el exterior- y luego organiza las diferencias dentro de un sistema de control y segregación donde la jerarquía racial se determina sólo a posteriori, ésta ya no se plantea como una causa sino como un efecto de sus culturas.

Ante esta realidad, resituar el “problema de la diferencia” significa, por tanto, reconocer que no se trata de un problema de enfrentamiento cultural, de falta de entendimiento o de lógicas culturales inconmesurables, ni tampoco de jerarquías entre culturas ni de oposiciones entre culturas supuestamente desarrolladas y progresistas y aquellas atrasadas y subdesarrolladas, sino que se trata, en la mayoría de los casos, de la falta de reconocimiento político de las diferencias culturales así como de la posición subordinada que pasan a ocupar los inmigrantes cuando se integran en nuestra sociedad, la cual desemboca en conflictos sociales de diversa índole. Es el caso, entre otros, de los conflictos sucedidos en El Ejido o en Huelva, los cuales no deben explicarse (y justificarse), como habitualmente se ha hecho en los medios de masas, a partir de las diferencias culturales entre el colectivo marroquí (considerado un inadaptable cultural e inintegrable) y la cultura española, sino como consecuencia de la situación infrahumana en la que vive y trabaja este colectivo de inmigrantes. Por ello las ciencias sociales deben evitar caer en el mismo error que cometen los medios de comunicación, los cuales tienden a explicar la situación de los colectivos de inmigrantes únicamente a partir de las diferentes prácticas, costumbres, creencias y valores propios de cada cultura, dejando al margen los contextos desiguales en los que se insertan una vez que llegan a los países de destino.

Al igual que durante siglos los discursos que representaban a los pueblos no occidentales como pre-lógicos, irracionales y primitivos sirvieron para legitimar los procesos de colonización y dominación de los países occidentales sobre África, Asia y América Latina, actualmente los discursos sociales, entre ellos los mediáticos, que construyen una imagen simplista y estereotipada de los países y culturas de los que proceden los inmigrantes no comunitarios, definiéndolos como atrasados, anclados en la tradición, antidemocráticos e infantilizados, vuelven, una vez más, a justificar el ejercicio del poder (en el mercado de trabajo, en el ámbito jurídico, político y cultural) que queda encubierto bajo un racismo culturalista que desvía el debate sobre la posición desigualitaria que ocupan los inmigrantes en nuestra sociedad hacia el “problema” de la diferencia e incompatibilidad cultural. Esto nos demuestra que lejos de estar próximos al paradigma de la complejidad, siguiendo la propuesta de Edgar Morin (1995), seguimos anclados en el paradigma de la simplicidad de la modernidad. Como advierte el autor,

“a pesar de las intercomunicaciones, estamos en una barbarie total en las relaciones entre razas, entre culturas, entre etnias, entre potencias, entre naciones, entre superpotencias. [...] Estamos aún sometidos a modos mutilantes y disyuntores del pensamiento y es aún muy difícil pensar de manera compleja” (Morin, 1995: 163).

Ante la tendencia a exacerbar las diferencias con los Otros y Otras culturales, habría que contrarrestar el peso excesivo puesto en los aspectos que nos diferencian y hacer un esfuerzo por visualizar los aspectos compartidos. A este respecto, nos parece pertinente recoger las palabras de Alejandro Grimson (2000b:55), quien nos recuerda que “comunicar es poner en común”, y que, por tanto, “cualquier proceso comunicativo presupone, simultáneamente, la existencia y producción de un código compartido y de una diferencia”. Pensar la comunicación intercultural nos obliga, por tanto, a reconocer no sólo las diferencias que nos separan y debemos negociar, sino también los puntos y códigos comunes, pues lo contrario nos puede conducir a la doble aporía de la que nos previene Miquel Rodrigo Alsina (1999): creer que en la comunicación intracultural todo es comprensible y en la intercultural todo incomprensible, como a menudo nos hacen creer los mensajes difundidos por los medios de comunicación de masas.

¿Cómo debemos, entonces, resituar el problema de la diferencia en el campo concreto de la comunicación de masas?. El análisis de las estrategias discursivas empleadas en el tratamiento mediático de acontecimientos relacionados con la vida de las mujeres inmigrantes nos permitirá perfilar algunas respuestas a esta cuestión.

III. Traducir la diferencia desde la comunicación-cultura de masas.

Una vez planteadas algunas reflexiones teóricas necesarias para elaborar una lectura crítica de las concepciones hegemónicas de la diferencia asentadas en nuestra sociedad, en buena parte del pensamiento científico y en los medios de comunicación de masas, nos detendremos, brevemente, en tres de las estrategias discursivas utilizadas habitualmente por los medios para elaborar los discursos sobre las mujeres inmigrantes, las cuales nos ilustran, a través de casos concretos, tres modos de interpretar y traducir las diferencias culturales: la construcción de la diferencia como elemento de estigmatización, victimización y objetivación de las mujeres inmigrantes, de sus cuerpos y experiencias de vida.

La diferencia como mecanismo de estigmatización social.

De las tres estrategias que nos proponemos analizar brevemente, ésta es la que en mayor medida refleja el modo en que los discursos neosimilacionistas, basados en buena medida en un racismo simbólico o culturalista, han calado en los medios de comunicación, los cuales han contribuido notablemente a propagar y legitimar un tipo de discurso excluyente que entiende la diferencia cultural como un problema o elemento de conflicto social. El discurso paradigmático que encarna esta concepción de la diferencia como “problemática” es aquel construido e históricamente consolidado sobre las mujeres marroquíes.

Si nos detenemos en los temas a los que aparecen habitualmente asociadas las mujeres inmigrantes marroquíes en los medios de comunicación españoles encontraremos que, en su mayoría, están relacionados con la integración social, o más bien, con los “problemas de integración social”. Desde que en 2002 saltara a las portadas de los principales diarios nacionales el caso de Fátima Elidrissi, la niña marroquí que fue expulsada de un colegio de monjas, primero, y de uno público, poco después, por usar el pañuelo islámico, se ha ido configurando y asentando en los medios de comunicación un discurso de las mujeres marroquíes que recoge buena parte de los imaginarios históricamente consolidados en Occidente sobre la mujer arabo-musulmana e incorpora referentes discursivos más recientes, que han ido apareciendo tras el incremento de la inmigración femenina marroquí que llega a nuestro país. La resonancia y cobertura que le dieron los medios de comunicación al caso de esta joven marroquí contribuyó notablemente a que el debate sobre el hijab alcanzase el carácter de debate público en España, y lo hacía marcado por la polémica social. El debate fue planteado, dependiendo de la postura adoptada, en términos de derechos humanos y dignidad de la mujer musulmana, del derecho a la diferencia, de normas de convivencia y de adaptación e integración social. Sin embargo, como ya señalamos en la introducción de este trabajo, no nos interesa tanto entrar en el debate en sí, como analizar el modo en que los medios de comunicación tienden a plantear a la opinión pública estos temas y el tipo de representación que deriva de las mujeres marroquíes en el tratamiento informativo.

Desde el gran impacto mediático que tuvo este caso hemos asistido a una proliferación de noticias, reportajes, artículos de opinión y editoriales relacionadas con el tema de la situación de la mujer marroquí. Junto a las noticias sobre el pañuelo islámico son muy numerosas las noticias que insisten igualmente en prácticas culturales consideradas atrasadas y que vulneran la dignidad de las mujeres musulmanas: “*Ni música ni gimnasia*” (El País) (sobre niñas marroquíes que no asisten a determinadas clases), «*En el instituto se aprenden cosas malas de los españoles*» (sobre el descenso de niñas marroquíes al llegar a secundaria porque los padres ven en los institutos españoles una amenaza para su cultura), “*Una familia musulmana rechaza llevar a sus hijos a un colegio concertado por ser católico*” (El País), “*Educación denunciará al padre de una marroquí si no va a clase*” (El Mundo); “*Otro marroquí se niega a escolarizar a su hija en un centro religioso*” (ABC); “*Condenados en Francia dos matrimonios por practicar la ablación*” (ABC); “*Una marroquí de 15 años denuncia en Almería a su madre por venderla en matrimonio*” (El País); “*La Junta andaluza acoge a una marroquí que iba a ser dada en matrimonio*” (El País); “*En desamparo provisional una niña marroquí a la que querían casar sus padres*” (ABC). Especialmente significativo es un reportaje que se publica en el diario El País, de una página y media de extensión, titulado “*Niñas inmigrantes son casadas a la fuerza*”. En él no sólo se reitera en varias ocasiones que no se trata de una excepción, sino que “*cientos de adolescentes inmigrantes en España son «vendidas» en matrimonios pactados*”; como se vuelve a insistir en el titular del despice -“*Hay cientos de casos en Francia, pero llegan pocos*”- sino que además en los dos destacados del reportaje se recurre a detalles morbosos y sensacionalistas a través de los cuales se pretende mostrar la violencia de estos casos a los lectores: “*Lamiae, 15 años, sufrió traumatismo craneal por la paliza de su padre y quiso suicidarse*”; “*Bahija, 13 años, escapó de su marido porque la pegaba*”. A ello se suma una noticia, incluida en la segunda página del reportaje, titulada “*La Fiscalía de Menores propone obligar a las madres a asistir a cursos de derechos humanos*”. El titular, y más aún el

cuerpo de la noticia, presenta la imagen positiva y ejemplar de una sociedad avanzada, la española, que asume el papel de educar a las madres que proceden de países atrasados y opresores en materia de derechos humanos. Además, no deja de resultar paradójico que tales cursos de derechos humanos vayan dirigidos a las madres, y no a los padres, teniendo en cuenta que los discursos sociales, entre ellos los que emanan de la mayoría de los textos analizados, tienden a centrar la culpabilidad en la figura del padre marroquí, presentado como autoritario y déspota con su esposa e hijas.

Por tanto, en el caso de las mujeres inmigrantes marroquíes son determinadas prácticas culturales y religiosas, como el uso del pañuelo, la vía para homogeneizar y esencializar a todo un colectivo de mujeres, a la vez que para plantear la incompatibilidad y jerarquía entre culturas consideradas opuestas. Es la concepción estática y ahistórica del Islam la que se proyecta sobre las mujeres musulmanas, sobre las que no parece pasar el tiempo ni la historia, en comparación con los discursos que enfatizan los cambios que ha sufrido la situación de la mujer en Occidente.

Esta percepción del *hijab* como símbolo de diferencia cultural nos permite analizar la importancia que adquiere el cuerpo como soporte sobre el que se materializan e inscriben las diferencias. En este caso, resulta especialmente representativo precisamente la forma con que esta prenda oculta una parte del cuerpo, la cabeza, lo que para la mirada occidental se traduce en una mezcla de rechazo, exotismo y misterio. La arabista Vanesa Casanova (2001), haciendo referencia precisamente a la situación de la mujer árabe, considera la vestimenta y el cuerpo de la mujer como elementos fundamentales en el mantenimiento del orden social, lo que explica que hayan pasado a ocupar el centro de muchos de los conflictos ideológicos y culturales que se han desarrollado en el contexto postcolonial.

Las conexiones que se establecen en el mosaico informativo entre distintas noticias van a contribuir a la construcción de un discurso global en el que las mujeres marroquíes van a aparecer representadas como un colectivo generador de conflictos culturales, que no se integra ni adapta a nuestra cultura (pensada como moderna e igualitaria), pero al mismo tiempo, esta estrategia de estigmatización social se traduce en un mecanismo de victimización, a partir del cual las mujeres aparecen como sujetos pasivos víctimas de la propia diferencia cultural que portan, la de su cultura de origen (pensada ésta como atrasada, desigualitaria e incompatible con la cultura occidental). Pasamos así al análisis de la segunda de las estrategias discursivas que nos interesa analizar.

De la estigmatización a la victimización de las mujeres inmigrantes.

Una de las manifestación del androcentrismo más palpables aún en nuestra sociedad es aquella que consiste en considerar a las mujeres como meros sujetos pasivos, despojados de toda agentividad. Esta tendencia suele acentuarse en el caso de las mujeres procedentes de los países del denominado “Tercer Mundo” y en el de las “otras internas” (gitanas, prostitutas, etc.), a las que en mayor medida se las considera ignorantes, incapaces de tomar decisiones y afrontar sus problemas.

Esta estrategia queda plasmada en aquellos discursos mediáticos que sumergen a las mujeres inmigrantes en el escenario de la vulnerabilidad y debilidad social a la vez que, como en el caso de las noticias sobre el pañuelo y la diferencia cultural antes comentadas, se recurre a un tratamiento espectacular. Ejemplo de ello son las numerosas noticias que tratan sobre las condiciones en las que las mujeres inmigrantes cruzan el Estrecho para llegar a España: “*Una mujer marroquí da a luz en una patera que navegaba hacia Lanzarote*” (ABC). En la misma línea se sitúan las noticias sobre sucesos que vuelven a situar a la mujer en situaciones de indefensión: “*Muere quemada y golpeada una mujer argelina de 35 años en Valencia*” (El País); “*Una inmigrante sin papeles asesinada en el bar que limpiaba por dos atracadores*” (El Mundo), “*Tres ecuatorianas asesinadas en 90 días*”. Otros de los textos que podemos tomar como ejemplo son aquellos relacionados con la prostitución y la trata de blancas, donde observamos un notable incremento de noticias publicadas en prensa y reportajes televisivos que exclusivamente ponen el acento en las vejaciones y explotaciones a las que se ven sometidas estas mujeres, las cuales son insistentemente presentadas en situaciones de indefensión absoluta, ocultando con ello otras dimensiones y aspectos de sus vidas: “*Un proxeneta compra por 6.000 euros a una joven para prostituirla*” (El País). Nos detendremos en el tratamiento que El Mundo le da a esta información por resultar especialmente significativo. El reportaje, titulado “*Cuatro meses de vejaciones*” (publicado en *M2*, la revista diaria de El Mundo), incluye una entradilla con el cuerpo de letra mucho mayor de lo normal en la que presenta el tema:

“Trata de blancas: Tania llegó a Madrid el pasado mes de febrero bajo engaños. Fue amenazada, agredida, explotada sexualmente y vendida por 6.000 euros a un violento proxeneta. Consiguió escapar de ese calvario y ahora se plantea un nuevo futuro”.

Bajo la entrada se presenta el título del reportaje en el que se destaca con un tamaño de letra mayor la palabra *vejaciones*, y en el centro de la página un dibujo que ocupa tres columnas de ancho y media página de largo en el que se representa a una joven muy delgada acurrucada en el suelo, en ropa interior, con unas manchas negras en distintas partes del cuerpo que simulan heridas o sangre, con un zapato de tacón tirado a su derecha y un cartel que cuelga del tobillo en el que se indica la cantidad por la que ha sido vendida: 6.000 euros. El dramatismo y el sensacionalismo de la imagen visual se corresponde así con el tono de la entrada y el titular.

Todas estas noticias sobre mujeres vendidas en matrimonios, obligadas a usar el hijab y someterse a la religión musulmana, sobre la ablación de clítoris, mujeres que dan a luz en una patera, que son traficadas en redes de prostitución o que son asesinadas contribuyen a construir una imagen miserabilista de las mujeres inmigrantes marroquíes. Gerard Imbert (1993) ha analizado la centralidad que adquiere la violencia en todo el discurso social contemporáneo, especialmente en un contexto dominado por la cultura de la imagen. En sus reflexiones relaciona la espectacularización de la violencia con la intromisión de los medios de comunicación en la vida privada, lo que definiría como la *hipertrofia del ver*, en un contexto mediático caracterizado por la vuelta del suceso y el sensacionalismo, que sería como una visibilización excesiva de la realidad, una dramatización del relato. Pero la violencia no está sólo en la representación de sí misma (en la reproducción de una violencia “real”, de un hecho de actualidad), sino que también “hay una «violencia de la representación» consistente en hacer de la violencia un espectáculo e imponerlo como algo natural” (Imbert: 1993, 62). También Marta Rizo (2000) ha analizado la capacidad provocativa del lenguaje para movilizar emociones y advierte que las emociones son también fuente de conocimiento: los textos informativos no se limitan a “hacer saber”, sino también intentan “hacer creer” y, mediante la movilización de las pasiones, “hacer sentir”. En este caso los lectores sentirán compasión hacia todo un colectivo de mujeres que se muestra como indefenso y necesitado de ayuda. De este modo observamos cómo los medios se valen de formas “propias” de la ficción para narrar la realidad dramatizándola: qué mejor forma de contar un suceso que haciendo que el espectador no sólo lo conozca sino que también lo sienta (Rizo, 2000).

Otro tipo de sentimientos bien distinto es el que se moviliza en noticias y reportajes televisivos que focalizan la atención en las mafias de Europa del Este que asaltan nuestras casas, a las mafias de colombianos que controlan redes de prostitución y explotación sexual, a la llegada “masiva” e “incontrolada” de inmigrantes a nuestras costas, a modo de avalancha o invasión, o a todo ese conjunto de noticias que aluden al terrorismo islámico que amenaza a la “civilización occidental”. Todas estas informaciones refuerzan y crean ese sentimiento de miedo, amenaza y alarma social. Mientras que, las continuas noticias sobre las muertes y naufragios en El Estrecho, los incidentes racistas cometidos contra la población extranjera, los inmigrantes que son engañados por las mafias para llegar a España, los que aparecen muertos en las ruedas de un camión o en la bodega de un barco, en la misma línea que las noticias sobre la situación de pobreza y las guerras y catástrofes humanas que se producen en sus países de origen, contribuyen, esta vez, a provocar una mirada que se compadece de ellos. Cabe señalar que desde una perspectiva feminista no podemos dejar de obviar que, como ya hemos apuntado, este sentimiento de compasión se moviliza aun en mayor grado cuando las víctimas son mujeres. Queda abierto el debate sobre si este tipo de textos informativos e imágenes visuales que se valen de determinados mecanismos para movilizar la compasión contribuyen realmente a construir lazos de solidaridad y abren el camino a la igualdad social o si, por el contrario, refuerzan esa mirada jerarquizada sobre los Otros y las Otras Culturales, sobre las que se proyectan una serie de diferencias que las presentan como sujetos inferiorizados y necesitados.

La diferencia como estrategia de objetivación.

El tercer tipo de estrategia discursiva se refiere a aquel que tiende a objetivar y cosificar a las mujeres. Se trata, por tanto, de otra vía, al igual que ocurría en la estrategia anterior de victimización, que tiende a despojar a las mujeres de su papel como agentes sociales. Uno de los casos más representativos de este tipo de discurso es aquel construido sobre las mujeres

inmigrantes procedentes de Europa del Este contratadas para trabajar en el cultivo de la fresa de Huelva.

Un recorrido por las múltiples noticias, reportajes periodísticos y documentales televisivos emitidos en los últimos años, desde que en 2002 se consolidase el sistema de contratación de mujeres inmigrantes en origen, nos permite observar cómo recurrentemente la llegada de este colectivo de mujeres inmigrantes y su experiencia e integración en la zona tiende a explicarse a partir de temas o cuestiones relacionadas con su aspecto físico y con el impacto que ha tenido la llegada de tantas mujeres a los pequeños pueblos onubenses. Titulares, destacados, fotografías y pies de fotos vienen a definir cuáles son los temas que la prensa considera de interés: titulares que se refieren a “*Sirenas polacas en mares de plástico*” (El Mundo), “*Flores de otro mundo*” (ABC) o “*Ellos las prefieren rubias*” (ABC); destacados y fragmentos del texto que se detienen en comparar la llegada de “*estas mujeres rubias y de piel clara*” con la de las mujeres suecas en la década de los 60 y 70; que anuncian cómo la llegada de las mujeres inmigrantes procedentes del Este “*ha transformado el paisaje de Andalucía*” o cómo, durante la época de la recogida de la fresa en Palos de la Frontera, llama la atención “*el aspecto del paisaje físico*”. En la misma línea se sitúan las imágenes fotográficas, que focalizan su atención en los cuerpos de estas mujeres, destacando en los primeros planos determinadas partes de su cuerpo (como cuando recogen fresas en bikini), reforzando con ello la perspectiva sexista del texto escrito, lo que refleja la importancia del cuerpo sexuado como portador y marcador de diferencias: “*La transformación es espectacular. Daniela lleva ahora un vestido corto de color verde lima, y posa para la cámara. Dos hermanos españoles que trabajan en la finca la miran con admiración*”. Este pie de foto de un reportaje publicado en el diario El País nos permite observar cómo la mirada masculina convierte a las mujeres en cuerpos-objetos “diferentes” al sujeto dominante y, por tanto, no marcado, el hombre blanco.

Más allá de la insistencia en el aspecto físico de estas mujeres, lo que se podría explicar en términos de hiper-visualización de su presencia física, cuestiones centrales relacionadas con este fenómeno social como las condiciones laborales, la organización de los procesos de trabajo, las características del sistema de contratación en origen y la realidad de los contextos más amplios de integración socio-cultural tienden a ser abordadas de manera superficial o a ser directamente silenciadas, invisibilizadas, en los textos informativos.

La propia forma de nombrar en el texto a los distintos sujetos sociales nos da pistas sobre la posición que ocupa cada uno de ellos en la sociedad. Mientras que los empresarios suelen ser presentados con nombres y apellidos, las trabajadoras suelen ser nombradas únicamente por su origen y por el número de mujeres (“una rumanas”, “doce polacas”). Así lo ejemplifica un reportaje de El Semanal de El País cuyo texto comienza refiriéndose a un empresario -“*Luis Pérez Quintero*”- (con nombres y apellidos) mientras que ellas son presentadas únicamente con el nombre propio o incluso el diminutivo - “*la Lili*”, *Mirella*, *Luminitza*, *Daniela* y *Anna*”, o con otras expresiones como “*una docena de espaldas*”; “*pedí ocho y me dieron seis... me gustan más rumanas que polacas*”, “*importación de trabajadoras de Europa del Este*” o incluso el propio título del reportaje, “*Fresas del Este*”. Tales estrategias de nominación responden a un proceso de cosificación y objetivación de las mujeres trabajadoras, para la mirada del empresario y del periodista dejan de ser sujetos sociales activos y pasan a convertirse en puros objetos. Cuando son reducidas a una parte de su cuerpo (la “*espalda*”), cuando se convierten en números (“una docena de...” u “*ocho o seis*”) o en el producto que ellas mismas recogen (“*Fresas del Este*”), convirtiéndose con ello en una mercancía más a “importar” desde Polonia o Rumanía, sufren un proceso de despersonalización, siendo encasilladas en una categoría homogénea, estática y cerrada: la de “*las rumanas y polacas*”.

La diferencia se traduce, en este caso, en un discurso que hipersexualiza a las mujeres trabajadoras, una diferencia, esta vez la diferencia sexual, que se imprime en sus cuerpos en tanto que cuerpos femeninos y cuerpos extranjeros. Ya hemos apuntado cómo sobre estas mujeres se ha trasladado el imaginario socio-sexual consolidado en nuestro país sobre las turistas suecas durante los años sesenta y setenta, desde el que se definirá a las trabajadoras de la fresa fundamentalmente a partir de su aspecto físico y de sus relaciones sentimentales y sexuales con hombres de la zona. En el caso que nos ocupa esta estrategia resulta especialmente significativa pues se construye una imagen de las mujeres de Europa del Este ajustada a unos parámetros de belleza que responden a un modelo de género y de sexualidad –el de una mujer rubia, de piel clara, con cuerpos jóvenes, muy cuidados e hipersexualizados, muy liberal y abierta en el disfrute de su sexualidad, culta e independiente- casi opuestos a los que subyacen bajo la imagen de la jornalera andaluza definida con la expresión “*mujer de campo*”, que remite a una mujer de mayor edad, con arrugas, con las manos “*muy trabajadas*”, la piel estropeada del sol, con una mentalidad cerrada y conservadora en relación con las

prácticas sexuales, inculta y dependiente del hogar. Algunas de las fotografías publicadas en diferentes reportajes en las que se intenta comparar y contrastar la imagen de estas mujeres del Este con la de las mujeres portuguesas de etnia gitana y las jornaleras andaluzas ilustran bien esta idea. Se recurre así a tópicos e imágenes estereotipadas que ven en las diferencias étnicas y en las cualidades supuestamente “femeninas” la vía desde la que construir la *otredad* cultural.

Un ejemplo muy ilustrativo del modo en que este imaginario socio-sexual ha sido reproducido y amplificado por los medios de comunicación lo encontramos en un texto periodístico publicado en el diario ABC y titulado “*Flores de otro mundo*”, en el que el periodista construye ese discurso basado en la diferencia sexual que se articula en dos planos: a partir de las “habilidades femeninas” para recoger la fresa y en relación con el aspecto físico y la sexualidad de las trabajadoras:

“Cada año, con el fresón, llega al campo onubense **la revolución de las pieles blancas**. Más de 20.000 mujeres de Polonia, Bulgaria y Rumanía responden a la llamada de **la agricultura de primor que pide manos femeninas e inunda de cuerpos níveos, desinhibidos bajo los túneles ardientes de plástico**, su vida provinciana. «Flores de otro mundo» que de marzo a abril se dejan el espinazo y, muchas, también la soltería. Aquí, más del 30% de los matrimonios son entre españoles y extranjeras. **Ellas ganan marido y papeles y no vuelven a pisar el campo. Ellos, dicen, obtienen el bien impagable del amor.** ¿Matrimonios de conveniencia? «¿Y quién lo dice? ¿Quién en España –inquieren- se casa por inconveniencia?»”.

De este modo, mientras que en los discursos sobre las mujeres musulmanas anteriormente apuntados la mirada del periodista se siente atraída por los cuerpos (excesivamente) cubiertos bajo el *hijab* (en otros casos el burka, el velo o el chador) en los discursos sobre las trabajadoras polacas y rumanas la mirada se detiene esta vez en los cuerpos (semi)descubiertos. Los aspectos que se hipervisibilizan a través de los primeros planos son, en este sentido, opuestos en cada tipo de representación.

Bibliografía.

ALEXANDER, M. J. y MOHANTY, CH. T. (2004 [1997]): “Genealogías, legados, movimientos”, en VVAA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 137-184

- BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (1991): *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala.
- CANTÓN DELGADO, M. (2001): *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, Ariel.
- CASANOVA, V. (2001): "El velo en Egipto. ¿Símbolo de represión o seña de identidad", *Nación Árabe*, nº 44, 87-95.
- DAVIS, A. (2004 [1981]): *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976) [1937]: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.
- FRASER, N. (2000): "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista", *New Left Review*, nº 0, Madrid, Akal, pp. 126-155.
- GRIMSON, A. (2000): *Interculturalidad y comunicación*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2002): *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- HOOKS, Bell (2004 [1984]): "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en VV.AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 33-50.
- HUNTINGTON, S. (2002): *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, Tecnos.
- IMBERT, G. (1993): "Los escenarios de la violencia: la información como espectáculo", *Archipiélago*, nº 14, pp.61-68.
- KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- MORIN, E. (1995): *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
- RIZO, M. (2001): "Miedo y compasión: dos estrategias de movilización afectiva en el discurso informativo sobre el inmigrante", en *Comunica*, nº 2, marzo.
- RODRIGO ALSINA, M. (1999): *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.
- SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.
- TAYLOR, C. (1993): "La política del reconocimiento", en Guttman (ed), *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento". Ensayo de Charles Taylor*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WINCH, P. (1994): *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós.