

A INTERSECCIONALIDADE SITUADA E OS SIGNIFICADOS DA CULTURA

Nira Yuval-Davis

Centre for Research on Migration, Refugees
and Belonging (CMRB)

University of East London

Neste ensaio vou presentar o marco analítico-metodolóxico da interseccionalidade situada, en tanto que lente que nos permita comprender os significados da cultura. O principal argumento deste marco radica na idea de que resulta imposible entender a cultura sen unha epistemoloxía dialóxica que abranca os ollares situados da maior cantidade posible daqueles que fan referencia a esa «cultura» e a practican.

En primeiro lugar presentarei o marco da interseccionalidade situada e, a seguir, pasarei a estudar a noción de cultura e de que maneiras a interseccionalidade situada pode arriquecer e validar a comprensión que temos dela.

A INTERSECCIONALIDADE SITUADA

Que é a interseccionalidade? Lesley McCall (2005: 1771) e outros autores argúen que a interseccionalidade é «a achega teórica máis importante que fixeron ata agora os estudos das mulleres, en conxunción con outros campos afíns» e, abofé, a pegada da análise interseccional pode detectarse con facilidade nas innovacións habidas na lexislación sobre igualdade, nos dereitos humanos e nos discursos sobre o desenvolvemento. Dada a súa historia múltiple e pluridisciplinar, a interseccionalidade non constitúe un corpo teórico unificado, senón, máis ben, un abano de ferramentas teórico-conceptuais¹; porén, e en tanto que tal, aseméllase a outras destacadas perspectivas teóricas que foron elaboradas por máis dun teórico ou en máis dun contexto espazotemporal, desde o marxismo ata o neoliberalismo, pasando polo feminismo, e por non mencionar a socioloxía. O anterior non quere dicir, con todo, que non poidamos debater sobre cal debería ser o encadramento teórico axeitado que recorra á interseccionalidade para uns fins analítico-políticos concretos. Eu denomino «interseccionalidade situada» (Yuval-

¹ Para consultar un debate verbo da índole da interseccionalidade, véxase, por exemplo, Lutz *et al.* (2011) e o número especial do *European Journal of Women's Studies* dedicado ao tema (2006), así como *Signs* (2013).

-Davis 2015) a miña particular versión da teoría da interseccionalidade, que difire bastante dalgunhas das outras versións que se teñen popularizado.

Malia que en orixe se concibiron como un contrapeso ás políticas da identidade que destacan (e homoxeneízan, e reifican) unhas versións unidimensionais das identidades, algúns destes enfoques interseccionais deviñeron nunha sorte de política fragmentada da identidade, cuxo foco de atención xa non reside, por exemplo, nas mulleres nin nos negros, senón nas mulleres negras. Fundamental na perspectiva que adopto ante a análise da interseccionalidade situada —que comecei a elaborar, xunto con Floya Anthias (por exemplo, 1982, 1992) nos primeiros anos do decenio de 1980, antes de o termo «interseccionalidade» ser inventado por Kimberlé Crenshaw en 1989— é a idea de que a análise interseccional tería que aplicarse a todas as persoas e non só a mulleres marxizadas e racializadas, ás cales vai ligado historicamente o xurdimento da teoría da interseccionalidade (por exemplo, Crenshaw 1989; Hill Collins 1990; véxase tamén Brah e Phoenix 2004). Nós sostemos que, se ben os intereses políticos, profesionais e disciplinares daqueles que empregan a interseccionalidade poden variar, só mediante un enfoque xenérico tal da análise da interseccionalidade se podería, en última instancia, evitar os riscos do excepcionalismo e da reificación e esencialización das fronteiras sociais. Como apuntan os estudos críticos da raza e a etnia, non son unicamente os negros os que son construídos racialmente, e as feministas recórdanlles aos homes, abofé, que eles tamén teñen sexo; e, cousa que é mesmo máis importante para o que nos interesa aquí, non son só as persoas pertencentes a minorías étnicas as que teñen «cultura e tradición».

A análise da interseccionalidade ten que ver coa distribución do poder e doutros recursos na sociedade e, xa que logo, constitúe o que en socioloxía se coñece como teoría da estratificación. A estratificación, ou, mellor dito, a estratificación social, refírese ás distintas situacións xerárquicas que ocupan os individuos e as agrupacións de persoas nas grellas de poder da sociedade. A interseccionalidade representa a abordaxe máis válida e exhaustiva do estudo da estratificación social porque non reduce a complexidade das construcións do poder a unha única división social, polo xeral a de clase, como ocorre habitualmente nas teorías da estratificación. Ao mesmo tempo, é importante subliñar que non entendo as distintas divisións sociais que constrúen as relacións de poder como sumatorias (por exemplo, en Bryan *et al.* [1985]), transversais (por exemplo, Crenshaw [1989]) nin entrecruzadas (por

exemplo, Hill Collins [1990]), senón, pola contra, como elementos mutuamente constituíntes, que forman os significados concretos, matizados e contestados que teñen unhas situacións sociais dadas nuns momentos históricos específicos, no interior duns contextos sociais, económicos e políticos particulares nos cales unhas divisións sociais, como as determinadas polo sexo, a raza, a etnia, a categoría cidadá ou as capacidades, teñen un maior resalte e máis efectos en persoas concretas ou na sociedade no seu conxunto, ou en ambas, ca noutras.

No entanto, como sempre destacamos Floya Anthias e mais eu, malia que en determinadas situacións as distintas divisións sociais son constituíntes unhas doutras, resultan mutuamente irreducibles, no sentido de que cada unha posúe un discurso ontolóxico distinto sobre unhas dinámicas concretas das relacións de poder na exclusión ou na explotación, ou en ambas, para o cal se serven dun abano de tecnoloxías lexítimas e ilexítimas de inferiorización, intimidación e, por veces, violencia real para acadar ese propósito. Así, por exemplo, as relacións de clase constrúense arredor das nocións de produción e consumo; o xénero, arredor das de sexualidade e reprodución; a raza/etnia son construcións dadas por unhas fronteiras fenotípicas ou culturais determinadas; a capacidade xira arredor da noción do que é «o normal» etc. En consecuencia, as desigualdades sociais veñen sendo moito máis ca as meras «distincións» no estilo de vida que fan os enfoques culturalistas da estratificación (como no caso de Bourdieu [1984]).

A interseccionalidade pode ser descrita como unha evolución da teoría do punto de vista feminista que a firma, de maneiras algo distintas, que resulta esencial dar conta da posición social do axente social —o investigador ou o investigado— e cuestionar «o truco divino de velo todo desde ningures» (Haraway 1991: 189) por encubrir e lexitimar un posicionamento «positivista» masculinista e hexemónico. O ollar situado, o coñecemento situado e a imaxinación situada (Stoetzler e Yuval-Davis 2002) constrúen de diversas maneiras os xeitos que temos de ver o mundo. No entanto, outra irreducibilidade que existe no enfoque que adopto ante a análise da interseccionalidade (2011) reside en que eu considero crucial a diferenciación analítica entre distintas facetas da análise social: a do posicionamento persoal nas grellas socioeconómicas do poder; a das perspectivas persoais, no plano da experiencia e da identificación, da pertenza, e a dos sistemas de valores normativos da persoa. Estas varias facetas están relacionadas entre si, pero ademais non poden reducirse as unhas ás outras e deben estudarse de maneira independente, non coma

se unhas comportasen as outras automaticamente, que é o que tenden a facer as políticas da identidade. E, mesmo así, o significado de cada unha destas distintas facetas só pode entenderse poñéndoo en relación co das demais, motivo polo cal nos fai falla unha metodoloxía investigadora en que se conxuguen o que McCall (2005) denomina enfoque intercategórico e mais o intracategórico, pois as persoas que se posicionan nas mesmas situacións sociais adoitan adoptar distintas identificacións, significados e actitudes normativas, e distintos apegos cara a elas.

Xa que logo, a análise da interseccionalidade situada, en todas as súas facetas, é moi sensible á situación xeográfica, social e temporal do individuo ou de actores sociais colectivos concretos que se estudan nesa análise, con todo o polémica, cambiante e múltiple como adoita ser tal situación. En consecuencia, na abordaxe da interseccionalidade que aquí se presenta tamén temos de destacar a importancia primordial que revisten na análise as cuestións relativas á translocalidade, é dicir, como unhas categorías dadas de división social posúen significados distintos —e, a miúdo, diferente poder relativo— nos varios espazos en que teñen lugar as relacións sociais analizadas; á transescalaridade, é dicir, como as diferentes divisións sociais adoitan ter distintos significados e poder cando as estudamos, a pequena escala, nos fogares ou nos barrios, en cidades, Estados e rexións concretos e a nivel planetario; e á transtemporalidade, é dicir, como estes significados e este poder mudan historicamente e mesmo en distintos momentos do ciclo vital das persoas (Anthias 2012; Yuval-Davis, Wemyss e Cassidy, de próxima aparición; sobre unhas aproximacións interseccionais algo distintas, mais tamén globais, ao estudo da desigualdade, véxase Bose 2012; Walby 2007, 2009). Todos estes elementos da análise da interseccionalidade situada revisten unha importancia fundamental cando procedemos a avaliar os significados da cultura.

A NOCIÓN DE «CULTURA»

A definición e o significado do termo «cultura» teñen sido postos en dúbida, mesmo máis ca moitos outros conceptos nucleares das ciencias sociais. Raymond Williams, o «pai» dos «estudos culturais», suxire tres sentidos (1983: 90): o dun proceso xeral de desenvolvemento intelectual, espiritual e estético [cultura como «civilización»], outro relativo ás «obras e prácticas da actividade intelectual e artística» [«alta cultura»] e outro máis que é o dun «modo de vida dado, xa sexa o dunhas persoas, o dun

período ou o dun grupo». É deste último do que, como apunta Anthony Giddens (1989: 31), tenden a se valer os sociólogos. De acordo con el, este modo de vida componse dos «valores que posúen os membros dun grupo dado, as normas que seguen e os bens materiais que crean» (Giddens, *op. cit.*, 31).

Jonathan Friedman (1994: 67-77), que ten considerado o xurdimento do concepto de cultura na antropoloxía, describe a súa «longa e confusa historia», sobre todo no século XIX, cando «a cultura era simplemente o que resultaba distintivo nos demais»; a confusión adoita derivarse da amálgama dos tres significados anteditos do concepto, que naquela altura se diferenciaban no plano filosófico mais se fundían no antropolóxico. Tamén xerou unha íntima relación entre «raza», baixo a forma de *Volkgeist*, e «cultura», xa que a cultura se empregaba en tanto que «características definitorias das persoas», e non foi ata primeiros do século XX, coa obra de Franz Boas, cando a cultura se separou da súa base racial e demográfica e deu en ser estudada como abstracción autónoma, como fenómeno de pleno dereito. Con todo, non debería perderse de vista que, polo menos ata datas recentes, as culturas estudadas tenderon a ser as do «Outro»; na sociedade occidental, a cultura popular, fronte á «alta cultura», non se converteu en lexítimo obxecto de estudo ata hai relativamente pouco, do cal lle debe moito ao traballo de Stuart Hall e dos demais autores que fixeron dos estudos culturais unha disciplina académica. Máis aínda, as construcións esencializadas da «diferenza cultural» constitúen unha das principais modalidades de racismo popular contemporáneo (Modood 1994).

Durante moito tempo, o desenvolvemento do concepto de cultura veu determinado polo debate cíclico que describe Friedman entre os que sosteñen uns paradigmas universalistas da cultura e os que defenden os relativistas. Segundo a primeira perspectiva, existe unha cultura humana xenérica na cal as distintas persoas e grupos teñen un rango concreto en función do seu «estadio de desenvolvemento», que adoita describirse en termos evolutivos. Esta visión rexétana os que avalan a perspectiva relativista, de acordo coa cal hai distintas civilizacións que teñen culturas diferentes que deben entenderse e xulgarse no seu propio contexto; así, Geertz (1966) afirma, de feito, que non hai cultura en xeral, senón só culturas concretas.

Malia a diferenza que separa estas dúas perspectivas, e malia o perpetuo debate que ten lugar entre elas, ambas comparten, como apunta Chatterjee (1986),

unha visión esencialista da «cultura» na que esta posúe unha «materia cultural» fixa e particular composta por símbolos, comportamentos e artefactos que, dun xeito coherente e nada problemático, constitúen o que son as culturas duns colectivos nacionais e étnicos dados. En ningunha destas dúas aproximacións contan as diferenciacións internas nin as diferenzas de posicionamento.

Un xeito moito máis útil de teorizar sobre a cultura é o elaborado nos últimos anos mediante análises do discurso inspiradas tanto en Gramsci como en Foucault, nas cales as culturas se transforman e, de seren uns fenómenos homoxéneos, reificados e estáticos, comúns a todos os membros dos colectivos nacionais e étnicos, pasan a ser uns procesos sociais dinámicos que operan en terreos cuestionados onde as distintas voces se tornan máis ou menos hexemónicas nas interpretacións do mundo que ofrecen (Bhabha 1994, Friedman 1994). Aí apúntase que os discursos culturais a miúdo se asemellan máis a un campo de batalla do significado que a un punto de partida compartido; de acordo con esta perspectiva, a homoxeneidade cultural sería o resultado da homoxeneización e ficaría sempre circunscrita ao centro social, onde sería máis notable, e non ás marxes, alén de recibir a influencia da posición social dos seus portadores.

O anterior suscita dúbidas acerca da continuidade e a persistencia das culturas, así como sobre as relacións que se establecen entre distintas culturas. A este respecto, tanto Anthony Smith (1986) como Armstrong (1982) argumentan que os mitos e os símbolos culturais posúen unha capacidade de perdurar que se reproduce xeración tras xeración, pese ás cambiantes condicións históricas e materiais. No entanto, esta aparente perdurabilidade pode resultar moi enganosa, en primeiro lugar porque a visión que temos dela se deriva dunha perspectiva temporal moi concreta: vemos toda a materia cultural que perdurou soportando todas estas mudanzas históricas e sobreviviu. No entanto, non podemos ser de todo conscientes de tanta materia cultural *non* sobreviviu á mudanza histórica, malia as investigacións arqueolóxicas e históricas; máis aínda, mesmo no caso da materia cultural que sobreviviu aos cambios históricos, os significados que ten poden sufrir, e de feito sofren, alteracións radicais, e a miúdo viran en meros marcadores simbólicos da identidade (Gans 1979, Armstrong 1982). De igual modo, mentres que uns representan o mundo entendido como choques entre civilizacións diferenciadas e opostas (Huntington 1998), outros son moito máis conscientes da natureza sintética de todas as culturas contemporáneas, de como

se apropian de artefactos e significados simbólicos tirados doutras civilizacións, e da súa propia heteroxeneidade interna (Bhabha, *op. cit.*).

É importante recoñecer os dous elementos coexistentes e contraditorios que existen no funcionamento das culturas, que son, por unha banda, a tendencia á estabilización e á continuidade e, pola outra, a resistencia e a mudanza perpetuos. Estas dúas tendencias derivanse da íntima asociación que se dá entre as relacións de poder e a práctica cultural (Bourdieu 1984, Bottomley 1992); así, como apunta Friedman (1994: 76), as culturas non son unicamente unha colección arbitraria de valores, artefactos e condutas, senón que adquiren, en maior ou menor medida, «propiedades estabilizadoras» que son inherentes ás prácticas da súa reprodución social. Eses procesos reprodutivos non constitúen meros procedementos de clonación, senón de interacción social na cal a motivación e o desexo teñen un papel que desempeñar, e a consecuencia disto os modelos culturais re-tumban coa súa carga de experiencia subxectiva e se converten, pois, na maneira en que o individuo se percibe a si mesmo, as súas colectividades e o mundo.

Aínda que, analiticamente, o discurso da cultura se distingue do das relacións de poder (Assad 1993), concreta e historicamente sempre vai inserido nelas, cousa que se aplica non só con respecto ás xerarquías de poder existentes no seo das institucións culturais e nas súas relacións coas estruturas, máis xerais, de clase e poder que se dan na sociedade, senón tamén con respecto ás imaxinacións culturais e ás súas xerarquías de desexabilidade, así como ás construcións de inclusión e exclusión.

A «materia cultural», xa que logo, máis ca como corpo fixo e homoxéneo de tradicións e costumes, ha de se describir como recurso rico, normalmente cheo de contradicións internas, que é usado de forma selectiva por distintos axentes sociais, en variados proxectos sociais, no seo dunhas relacións de poder e nuns discursos políticos dados, dentro e fóra da colectividade. O sexo, a clase, a pertenza a unha colectividade, o estadio do ciclo vital, a capacidade: todos eles inflúen na posibilidade de acceder a estes recursos, na súa dispoñibilidade e na posición concreta desde a que se utilizan.

Polo tanto, a interseccionalidade situada constitúe unha ferramenta metodolóxica crucial á hora de analizar e descifrar os significados da cultura.

A INTERSECCIONALIDADE SITUADA E OS SIGNIFICADOS DA CULTURA

Segundo se comentou antes, a aproximación aos significados da cultura que se adopta neste ensaio non é nin universalista nin relativista, senón que se fundamenta nunha epistemoloxía dialóxica que, como argumentan Bakhtin (2010) e Patricia Hill Collins (1990), se basea na incorporación —normalmente desigual— dos ollares situados dos diferentes axentes sociais que participan nuns encontros e prácticas sociais concretos, ou que os observan, directa ou indirectamente. Estes ollares situados constrúen significados culturais, seleccionando distintos recursos culturais sociais entre os existentes en función dos seus sistemas de valores normativos, así como das súas identificacións e apegos emocionais; con todo, a súa situación social, inserida nunhas xerarquías de poder de campo escalar variable, polo xeral debe de determinar as repercusións que teñen tales ollares na produción da «cultura» social xenérica.

Xa que logo, na aproximación metodolóxica da interseccionalidade situada ao estudo da cultura combínanse as metodoloxías intercategóricas e intracategóricas descritas por Lesley McCall (2005); a primeira atinxe ás comparacións que se fan entre os mesmos fenómenos sociais (por exemplo, a frecuencia con que persoas de distinto sexo e clase asisten a unha institución relixiosa) en distintos puntos xeográficos, mentres que a segunda se centra no significado que teñen esas prácticas nuns contextos sociohistóricos concretos. A translocalidade, a transeccionalidade e a transtemporalidade da interseccionalidade situada nos permite evitar o localismo que reflicten moitos estudos sociais, así como a simple universalidade doutros que dan por supostos, sen máis, os varios significados que teñen estas prácticas sociais en diferentes situacións xeográficas, sen pescudaren neles; Mignolo (2000) denomínoa pluriversalidade epistemolóxica.

No entanto, a análise da interseccionalidade situada non homoxeneíza nin reifica as fronteiras das localidades nin dos grupos, senón que toma en consideración os ollares situados de persoas concretas con respecto á súa propia situación social e ao seu benestar social. Centrámonos nestes ollares situados permítenos incorporar as perspectivas minoritarias e inconformistas dos actores sociais, no canto de darmos por suposto que todos os integrantes dunha categoría social dada, incluso da mesma posición xeográfica e social, van compartir necesaria-

mente o mesmo significado das relacións sociais de poder ou da súa «cultura e tradición» na súa propia sociedade ou comunidade en xeral e nos seus propios posicionamentos en particular. En vez diso debemos engadirlle á epistemoloxía pluriversal outra inclusiva e dialóxica na que tome parte a maior cantidade posible de persoas que participan nun encontro social dado, e esta sería a única forma de nos aproximarmos á verdade (aínda que «a verdade» sería sempre escorregadiza; Hill Collins, *op. cit.*).

Polo tanto, os significados da cultura son situados, cambiantes e discutidos e posúen distintas fronteiras e distinta destacabilidade, as cales mudan o foco de atención e a súa pertinencia en diferentes perspectivas locais, temporais e escalares. Isto non quere dicir que carezan dun significado concreto; só significa que non hai xeito «obxectivo» de reivindicar ese significado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTHIAS, Floya (2012): «Hierarchies of Social Location, Class and Intersectionality: Towards a Translocational Frame», *International Sociology*, 28:1, 121-138.
- ANTHIAS, Floya / NIRA YUVAL-DAVIS (1983): «Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions», *Feminist Review*, 15, 62-75.
- ANTHIAS, Floya / NIRA YUVAL-DAVIS (1992): *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*, Londres, Routledge.
- ARMSTRONG, John (1982): *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- ASSAD, Talal (1993): *Genealogies of Religion*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich (2010): *The Dialogic Imagination: Four Essays*, vol. 1, Austin, University of Texas Press.
- BHABHA, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- BOSE, Christine E. (2012): «Intersectionality and Global Gender Inequality», *Gender & Society*, 26:1, 67-72.
- BOTTOMLEY, Gillian (1992): *From Another Place: Migration and the Politics of Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1984): *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londres, Routledge/Kegan Paul.
- BRAH, Avtar / ANN PHOENIX (2004): «Ain't I a Woman?: Revisiting Intersectionality», *Journal of International Women's Studies*, 5:3, 75-86.
- BRYAN, Beverley / STELLA DADZIE / SUZANNE SCAFE (1985): *The Heart of the Race: Black Women's Lives in Britain*, Londres, Virago.
- CHATTERJEE, Partha (1986): *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londres, Zed Books.
- CRENSHAW, Kimberlé (1989): «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, 1989:1, art. 8 (<http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>).
- EUROPEAN JOURNAL OF WOMEN'S STUDIES (2006), número especial sobre *Intersectionality*, 13:3.
- FRIEDMAN, Jonathan (1994): *Cultural Identity and Global Process*, Londres, SAGE.
- GANS, Herbert J. (1979): «Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America», *Ethnic and Racial Studies*, 2:2, 1-20.
- GEERTZ, Clifford (1966): «Religion as a Cultural System», en Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock.
- GIDDENS, A. (1971): *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARAWAY, Donna (1991): *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Press.
- HILL COLLINS, Patricia (1990): *Black Feminist Thought*, Nova York, Routledge.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1998): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- LUTZ, Helma / MARIA TERESA HERRERA VIVAR / LINDA SUPIK (eds.) (2011): *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Farnham, Ashgate.

- McCALL, Leslie (2005): «The Complexity of Intersectionality», *Signs*, 30:3, 1771-1800.
- MIGNOLO, Walter D. (2000): *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press.
- MODOOD, Tariq (1994): «Political Blackness and British Asians», *Sociology*, 28:4 (novembro), 859-876.
- SIGNS (2013): número especial sobre *Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory*, 38:4.
- SMITH, Anthony D. (1986): *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, Basil Blackwell.
- STOETZLE, Marcel / Nira YUVAL-DAVIS (2002): «Standpoint Theory, Situated Knowledge and the Situated Imagination», *Feminist Theory*, 3:3, 315-334.
- WALBY, Sylvia (2007): «Complexity Theory, Systems Theory, and Multiple Intersecting Social Inequalities», *Philosophy of the Social Sciences*, 37:4, 449-470.
- WILLIAMS, Raymond (1983): *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londres, Fontana.
- YUVAL-DAVIS, Nira (2011): *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*, Londres, SAGE.
- YUVAL-DAVIS, Nira (2015): «Situated Intersectionality and Social Inequality», *Raisons Politiques*, 58:2, 91-100.
- YUVAL-DAVIS, Nira / Georgie WEMYSS / Kathryn CASSIDY (2019): *Bordering*, Cambridge, Polity Press.