

Indagando en la diversidad: un análisis de la polémica del *Hiyab* desde el feminismo interseccional

En este artículo se realiza un recorrido, a modo de genealogía breve, de la emergencia de la perspectiva feminista interseccional como marco analítico en el que inscribir las discriminaciones de la mano de un análisis de caso sobre la polémica en torno al *hiyab* o pañuelo islámico. La interseccionalidad no sólo se ha consolidado en la esfera teórica desde que dicho término se asentase de la mano de Kimberlé Crenshaw (1989; 1991), sino que actualmente se sitúa en el núcleo de las recomendaciones de la Unión Europea destinadas a la promoción de medidas antidiscriminatorias y dirigidas a fomentar la igualdad. Se ha pasado así de un modelo donde la igualdad se enmarcaba fundamentalmente en términos de perspectiva de género (de igualdad para las mujeres), a un modelo en el que se entiende que los ejes de opresión, discriminación y exclusión están interrelacionados y se co-constituyen mutuamente. No es posible, por tanto, plantear análisis que perciban como elementos escindidos cuestiones como el género, la raza, la etnicidad, la sexualidad, la clase, la posición de ciudadanía, la diversidad funcional, la religión, la edad o el nivel de formación de una persona. Son todos ellos elementos que van configurando posiciones de privilegio y de exclusión en cada caso y que es necesario analizar en su complejidad. No podemos obviar, asimismo, que son todas ellas posiciones relacionales y, por tanto, una marca de exclusión –por ejemplo, el género- puede convertirse, igualmente, en el espacio no marcado donde se desarrolla otra forma de discriminación –por ejemplo, convertirse en el espacio donde desplegar actitudes racistas, o xenófobas- (Butler, 1993; Bell, 1999; Romero Bachiller, 2005). Es por ello, que de cara a analizar la diversidad de las experiencias de discriminación en las personas jóvenes en el estado español, necesitamos de una mirada integradora que dé cuenta de la misma en su complejidad, poniendo de relieve la relacionalidad enormemente material en que se constituyen, consolidan y ejercen dichas formas de discriminación.

(1)

Ver Cebrero, Ignacio
“Najwa, fuera de clase en Pozuelo por cubrirse la cabeza con ‘hiyab’”, *EL PAÍS*, 16 de Abril de 2010).

Palabras clave: interseccionalidad, discriminaciones, diversidad, feminismo, pañuelo islámico, juventud.

Introducción

(2)

Este mismo debate que ahora ha surgido en el caso de Najwa Malha, surgió previamente en 2002 con Fátima El Idrissi, en Madrid, o en 2007, con Shaima Saidani, en Girona.

Mientras escribo estas líneas los medios de comunicación nos inundan con las noticias de una adolescente de ascendencia marroquí, nacionalidad española y religión musulmana a la que el instituto al que acude le niega la posibilidad de asistir a las clases si lo hace cubierta del *hiyab* o pañuelo islámico (1). No es la primera vez que a una menor musulmana se le impide asistir a la escuela por esta razón (2). Esta vez, la exclusión se justifica porque

(3)

Pero según apunta el abogado de la adolescente, en la propia redacción de la norma se explicitaba que tal medida hacía referencia al uso de gorras en el aula. (ver Ignacio Cebrero y Pilar Álvarez “Entrevista a Iván Jiménez-Aybar, Abogado de Najwa Malha, ‘Najwa no es ni quiere ser la Juana de Arco del Islam’”, *EL PAÍS*, 30 Abril, 2010).

(4)

En el estado español la Constitución vigente reconoce la *aconfesionalidad* del estado, pero vincula al estado en la promoción y garantía de la libertad religiosa “reconociendo las creencias religiosas de la sociedad española” y manteniendo “relaciones de cooperación con la Iglesia católica y otras confesiones” (CE, 1978, art. 16. 3). Se trata esta de una fórmula bien diferente a una apuesta clara en favor de la *laicidad*, como puede ocurrir en el caso francés, o en el caso de la Constitución de la Segunda República Española (1931) donde se preserva y garantiza la separación total de estado y religión (art. 3). Bajo el marco de la Constitución española de 1978 se han establecido Concordatos con la Santa Sede de 1979 que siguen manteniendo en una posición privilegiada a la iglesia católica en el marco del estado.

(5)

Se trata de un tema controvertido y ampliamente considerado en este sentido. Se pueden ver los múltiples debates surgidos en prensa sobre este tema, pero también trabajos más reposados como, por ejemplo, el desarrollado por Joan W. Scott en *The Politics of the Veil* (Princeton: Prin-

la adolescente estaría contraviniendo las normas internas del centro que impiden la asistencia a clase con la cabeza cubierta (3). Los argumentos más habituales para prohibir o solicitar la prohibición del uso del *hiyab* en los centros educativos, sin embargo, pivotan en torno a dos ejes fundamentales: por un lado, alegan que la prenda supone un ejercicio activo de subordinación de las mujeres; y por otro, señalan que habría que preservar la *aconfesionalidad* (4) de los espacios públicos, por lo que las expresiones religiosas deberían circunscribirse al ámbito privado. Habría, por tanto, que abstenerse de realizar ejercicios de ostentación de las creencias personales, en particular en el ámbito educativo (5).

Pero más allá de los argumentos movilizados en la opinión pública, quisiera destacar aquí una interesante deriva ocurrida en este caso, que ha consistido en que, tras la exclusión de las clases de esta adolescente, varias compañeras suyas han estado asistiendo al instituto igualmente cubiertas con el *hiyab* en un acto de resistencia colectiva (6). Con independencia de que se quitaran el pañuelo al entrar al centro y que hayan depuesto su actitud tras unos días de protesta por las presiones recibidas, este acto colectivo parece apuntalar vínculos de identificación, al tiempo que valoriza y reconoce el uso del pañuelo como un símbolo de pertenencia, en este caso a la comunidad islámica. Más aún, moviliza el pañuelo como un símbolo de resistencia frente a lo que se percibe como una agresión islamófoba. En la articulación de su protesta, el argumento esgrimido por las adolescentes para oponerse a la prohibición se ha sustentado en la demanda de aplicación de los principios de igualdad y no discriminación que recoge la propia normativa del colegio y está garantizada por el marco constitucional vigente (7). Las adolescentes, sobre la base de tales principios, han denunciado que la normativa interna del instituto, que prohíbe que el alumnado se “cubra la cabeza en el aula”, constituye un ejercicio de discriminación contra las mujeres que profesan el Islam y desean cubrirse (8).

Sin embargo, y tal como apunté con anterioridad, muchos de los argumentos esgrimidos para promover la prohibición del uso del *hiyab* en la escuela aducen, precisamente, que dicha prohibición es necesaria para impedir la discriminación de las mujeres que supone en sí misma el uso de tal prenda (9). Nos encontramos, por tanto, ante un conflicto entre diferentes tipos de discriminación y diferentes flancos en los que dichas discriminaciones se vuelven posibles. En este marco, ¿cómo identificamos dónde se sitúa la discriminación? ¿Nos encontramos ante una discriminación por motivos religiosos o étnicos –por lo que el *hiyab* como expresión de la cultura y religión islámica debería estar permitido–? ¿O se trata más bien de una discriminación por razón de género por la que el pañuelo se convierte en el símbolo de la subordinación de las mujeres a los varones, y por tanto debería estar prohibido? Más aún, si consideramos que se trata de una menor

ce-ton UP, 2007), reco-giendo el abordaje de la cuestión en Francia.

(6)

Si bien se quitaban el pa-ñuelo al entrar para evitar ser igualmente excluidas de las clases y finalmente abandonaron la protesta ante la petición de sus padres y tras sufrir diver-sos acosos por parte de sus compañeros y com-pañeras en el centro edu-cativo. Ver los artículos de Cebrero, Ignacio “Tres alumnas más se quedan sin clase por llevar velo” *EL PAÍS*, lunes 19 de Abril de 2010 y de Pilar Álvarez “Rechazamos lo que le han hecho a nuestra amiga” y “Najwa va a se-guir luchando, no se va a quitar el velo”, *EL PAÍS*, miércoles 21 de Abril de 2010 y “Las amigas de Najwa se quitan el velo” *EL PAÍS*, jueves 22 de Abril de 2010.

(7)

Concretamente el artículo 14 de la Constitución Es-pañola de 1978. Sobre los argumentos de las com-pañeras de la adolescente marroquí, ver *EL PAÍS*, miércoles 21 de Abril de 2010.

(8)

En esa dirección parece apuntar, por ejemplo, la controvertida decisión de uno de los dos institutos a los que la adolescente podía deducir solicitar el traslado, puesto que no incluían esa cláusula en su normativa interna, y que se apresuró a incor-porarla a su reglamento aprobándola en Consejo Escolar de forma urgente cuando la Consejería de Educación de la Comuni-dad de Madrid había anunciado la posibilidad del traslado de la adoles-cente a ese centro. Pa-rece evidente que con ello se pretendía mante-ner el *hiyab* lejos de dicho centro. (ver artículo de Cebrero, Ignacio y Ál-

en edad escolar, ¿no se debería garantizar en cualquier caso el acceso a la educación, que seguramente proporcionará una mayor capacidad de independencia y de libertad individual (10)? ¿Y no es, de hecho, la decisión de ponerse el pañuelo y continuar con él a pesar de las sanciones, un ejercicio de libertad individual (11)? Sin entrar en este momento a discutir en profundidad la cuestión, que retomaré más adelante, sí quisiera destacar la línea de conflicto que apunta, y que nos lleva a preguntarnos si existe algún tipo de prelación entre distintas diferencias que nos per-mita dirimir semejantes situaciones de conflicto.

La necesidad de responder a las complejas articulaciones de la vida social contemporánea y a los conflictos que genera, en con-creto de cara a identificar y a responder a las diferentes discrimi-naciones, se vuelve, tal como apunta este caso, una demanda urgente. Nos encontramos sin duda en una encrucijada, y esa es precisamente la imagen que empleó Kimberlé Crenshaw (1989, 1991) cuando acudió a la noción de *interseccionalidad* para dar cuenta de esta complejidad, en su caso para hacer referencia a la situación de las mujeres Negras (12) en Estados Unidos. En sus propias palabras:

“El hecho es que las mujeres Negras pueden experi-mentar discriminación de varias formas y que la contradicción surge de nuestras asunciones de que sus reivindicaciones ante la exclusión deben ser unidireccionales. Consideremos la analogía del tráfico en una intersección, yendo y viniendo en cuatro direcciones distintas a un tiempo. La discrimi-nación, como el tráfico en una intersección, puede fluir en una dirección y puede fluir en otra. Si ocurre un accidente en una intersección, puede ser causado por vehículos provenientes de distin-tas direcciones, y en ocasiones, desde todas ellas.” (Crenshaw, 1989: 149. Traducción propia.)

Como apunta Crenshaw hay situaciones donde las líneas de dis-criminación no pueden ser determinadas y adecuadamente en-frentadas desde consideraciones unidireccionales: se hace necesario articular una perspectiva *interseccional*. Y, de hecho, la *interseccionalidad* -desde que el término fuese acuñado por esta autora recogiendo toda una amplia tradición teórica (13)- se ha consolidado como un espacio analítico fundamental de cara a en-frentar estos conflictos y dar cuenta de esta formación compleja de las diferentes posiciones de sujeto con un lenguaje que va más allá de la lógica de las políticas de la identidad. En este artículo me propongo presentar brevemente esta perspectiva, apuntando algunas de las diferentes derivas teóricas que ha abierto y dando cuenta de algunos de los debates desarrollados en torno a las po-tencialidades y limitaciones del término. Seguidamente retomaré el caso con el que he abierto el artículo en torno al conflicto

varez, Pilar, "Otro instituto cambia sus reglas para dejar fuera a Najwa y su velo" *EL PAÍS*, 27 Abril 2010).

(9)

Ver a este respecto los argumentos esgrimidos por feministas tan reputadas como Celia Amorós (2009) y Amelia Valcárcel (2004), o los desarrollados por Fadela Amara en *Ni putas ni Sumisas* (2004) entre otras.

(10)

En esta dirección se pronunció Juan Ferreiro, Subdirector General de Libertad Religiosa en la Comunidad de Madrid cuando saltó el caso a la prensa y que fue destituido una vez se hizo público su argumento según el cual el derecho a la educación de la menor estaba por encima del seguimiento de una normativa interna del centro educativo. Ver Cembrero, Ignacio y Álvarez, Pilar, Entrevista a Juan Ferreiro, *EL PAÍS*, domingo 16 de Mayo de 2010.

(11)

En particular en este caso en el que la adolescente decide cubrirse en contra de la opinión de su padre, que después, una vez desatado el conflicto, decide, sin embargo, apoyar la decisión de su hija frente a lo que interpretan como una discriminación. (Ver artículo de Cembrero, Ignacio y Álvarez, Pilar, "Mi hija seguirá en el mismo instituto y con el 'hiyab'", *EL PAÍS*, 23 de Abril de 2010).

(12)

Utilizo Negras con mayúsculas en este caso como eco de la tradición política que, en el ejercicio de reclamar una valorización positiva de lo Negro, decidió emplearlo y remarcarlo de ese modo.

sobre el uso de *hiyab*, partiendo de algunos apuntes del trabajo de campo desarrollado en el marco de mi tesis doctoral. Así daré cuenta de qué tipo de análisis e intervenciones favorece una perspectiva como la *interseccional*. En especial me detendré en aquellos casos donde las soluciones a las situaciones de discriminación no pueden responderse desde un marco unidireccional o situaciones en que las discriminaciones no plantean líneas de convergencia, sino de conflicto. Finalmente concluiré apostando por un uso de la perspectiva interseccional como espacio analítico necesario para responder a las situaciones sociales donde los marcos de privilegio y discriminación se yuxtaponen y consolidan de formas no homogéneas.

El paradigma de la interseccionalidad: genealogías, derivas, disputas y potencialidades

Gran parte de la producción feminista en los últimos tiempos reclama ser identificada bajo el paraguas de la interseccionalidad. Este término, desde que fuera formulado por Kimberlé Crenshaw (1989; 1991), se ha convertido con rapidez en paraguas bajo el cual se ha identificado mayoritariamente la crítica que se venía realizando desde finales de los setenta y primeros ochenta por feministas negras, chicanas y latinas en Estados Unidos. Autoras como Angela Davis (1981), Audre Lorde (1982), Barbara Smith (1983), Gloria Anzaldúa (1987) o Patricia Hill Collins (1986), entre otras, venían denunciando las exclusiones de que eran objeto en unos movimientos políticos –bien fuera el feminismo, el movimiento de liberación negro o gay, o las políticas de la izquierda– que se articulaban en torno a un sujeto identificado de forma unívoca, exclusiva y excluyente. La complejidad de su propia existencia como mujeres negras, o chicanas, y en ocasiones lesbianas y de clase obrera, difícilmente hallaba acomodo en un planteamiento semejante y quebraba las homogeneidades que teóricamente aglutinaban dichos colectivos. Su condición de permanentes *intrusas* (Collins, 2000) no sólo evidenciaba cómo los consensos identitarios se consolidaban "por arriba", sino que visibilizaba los mecanismos de producción de los mismos: visibilizaban el privilegio y apuntaban a las tensiones y conflictos silenciados en su configuración.

En una dirección semejante, el trabajo de autores británicos como Stuart Hall (1980, 1992), Paul Gilroy (1987), Avtar Brah (1996) o Nira Yuval Davis y Flora Anthias (1992) en el mismo periodo en Gran Bretaña, ha venido incidiendo en las formas en las que los diferentes marcos de estructuración social se articulan y co-constituyen mutuamente. Se apostaba así por una mirada que rompiera con los regímenes esencialistas de los modelos identitarios y reconociera la complejidad, variabilidad y conflicto en la configuración de las posiciones de sujeto y que, en particular, se

(13)

Para un análisis más detallado de la tradición y el legado que recoge Crenshaw ver Romero Bachiller (2005) y Eskalera Karakola (2004). Para referencias concretas sobre el mismo, destacar: Hull, Scott y Smith (1982); Smith (1983); Moraga y Anzaldúa (1981); Anzaldúa (1987); Collins, (1986). En castellano se pueden encontrar algunos de estos textos en bell hooks (et. al.) (2004).

hiciera eco de las formas de intersección de las diferentes diferencias: las formas en que el género puede ser un espacio para vivenciar la exclusión racial o la raza el espacio donde experimentar la homofobia, por ejemplo.

La formulación de la perspectiva interseccional por Crenshaw (1989) tuvo la virtualidad de proveer con un término que permitiera reconocer y aglutinar una variabilidad de tradiciones y análisis que venían respondiendo y cuestionado los limitadores parámetros de las configuraciones identitarias unívocas, al tiempo que socavaba la invisibilidad de las posiciones de privilegio, incapaces de reconocer sus marcas como tales. Según plantean autoras como Baukje Prins (2006) o Jennifer Nash (2008), la interseccionalidad posibilita, en primer lugar, una alternativa a la política de la identidad que permite cuestionar la forja monolítica de las identidades para considerar las diferencias *intra*-grupales (Crenshaw, 1991: 1296). En segundo lugar, subvierte los binarismos que hablan alternativamente de raza y género, como elementos separados y disyuntivos (Nash, 2008: 2). En tercer lugar, visibiliza las prácticas de exclusión de que han sido objeto aquellos sujetos múltiplemente marginalizados y los efectos de las mismas. Pero, al tiempo, y en cuarto lugar, evita perspectivas “aditivas” o “multiplicativas” que identifican que las mujeres negras y obreras sufren una doble o triple opresión. Desde esta concepción se interpretaría que la “marcas de opresión” se suman de forma coherente, sin conflictos entre las opresiones que las configuran. Frente a esta lectura, la interseccionalidad señala que “la complejidad de los procesos de identificación individual y desigualdad social no puede ser aprehendida por semejantes marcos aritméticos.” (Prins, 2006: 278). Categorías como el género, la “raza”/etnicidad, la clase, la sexualidad, no pueden ser identificadas como entidades singulares, sino que son mutuamente conformadas en espacios geo-políticos y momentos socio-históricos que las modelan de formas concretas.

(14)

Destacar, de forma no exhaustiva, en los últimos años los trabajos de Brahm y Phoenix (2004); Yuval-Davis (2006); Verloo (2006); Prins (2006); Nash (2008) y Lewis (2009). A esto habría que sumar en el estado español los trabajos de Platero (2007) y Forest, Platero et. al. (2008) entre otros. Para una exhaustiva revisión genealógica de la interseccionalidad ver Platero (en prensa).

Desde que el término se formulara ha habido una gran cantidad de trabajos que vienen cartografiando sus desplazamientos y derivas, así como analizando críticamente sus potencialidades y limitaciones (14). En un intento por dar cuenta de las diferentes líneas de trabajo desarrolladas bajo el marco de la interseccionalidad Baukje Prins (2006) identifica dos enfoques fundamentales en esta perspectiva. Un primero que va a denominar *sistémico*, fundamentalmente estadounidense, y un segundo que va a calificar como *construccionista*, que sitúa en el marco de la tradición de estudios culturales británicos. La primera deriva, *sistémica*, considera los efectos performativos de las prácticas sociales de subordinación y privación en la conformación de categorías sociales. Así, denuncia la exclusión de los colectivos “marcados” en términos de género, raza/etnicidad y clase, -sólo en ocasiones se considera igualmente la sexualidad-, en relación con las posiciones

constituidas en “marco de normalidad/neutralidad”, -varones, blancos, heterosexuales, ciudadanos, de clase media (Prins, 2006). El esfuerzo, por tanto, se centra en desentrañar la forma en la que las dinámicas de poder configuran categorías habitables jerárquica y diferencialmente asentadas. Frente a este modelo, Prins señala que la posición *construccionista* de la interseccionalidad ha adoptado una concepción más relacional y dinámica de las relaciones de poder que se asienta en los conceptos de hegemonía y articulación gramscianos (2006: 280) (15). La articulación en este contexto haría referencia “a cualquier práctica establecida en una relación tal entre elementos que su identidad es modificada como resultado de la práctica articuladora” (Laclau y Mouffe, 1987: 119). En este sentido, aboga por análisis que den cuenta de los diferentes procesos de racialización y cómo éstos configuran posiciones jerarquizadas, en lugar de concebir la raza en términos más estáticos como una producción del racismo entendido como una entidad monolítica y uniforme. En general, mientras que la posición *sistémica* aparece aún bastante anclada en los modelos identitarios enfatizando la importancia de ocupar la identidad como lugar de resistencia, desde el *construccionismo* señala que la identidad es más bien un ejercicio de narración que de designación, destacando el papel de las prácticas de producción subjetiva. Así, partiendo del análisis de la identidad de Stuart Hall (1996), Prins señala cómo la *falta* y el *exceso* acompañan irremediablemente los procesos de identificación, de tal forma que “somos simultáneamente menos y más que la suma de las categorías sociales en las que nos identificamos.” (2006: 281).

Prins destaca, asimismo, cómo en ambas perspectivas se produce una reformulación de la identidad de corte antiesencialista que concibe las identidades como construcciones sociales. Pero mientras la perspectiva *sistémica*, considera las construcciones identitarias como producto de un orden social que distorsiona y suprime la experiencia “auténtica”, para la perspectiva *construccionista* las posiciones identitarias son estilizaciones contingentes de prácticas performativas reiteradas (Butler, 1993).

Pero un aspecto especialmente relevante, en particular para este artículo, es la distinción que se establece en ambas tradiciones en torno al abordaje de la complejidad. Según Prins desde el planteamiento *sistémico* el énfasis no se sitúa tanto en cómo los ejes de opresión se co-constituyen y transforman mutuamente, lo que permitiría considerar potenciales divergencias y conflictos, sino que se conciben como elementos que tienen a converger, de tal forma que: “La lista de variables identitarias funciona como un indicador de la medida de la opresión sufrida: cuanto más larga sea la lista, mayor es la carga que supone” (Prins, 2006: 282). Esta consideración de los ejes de opresión como elementos convergentes y sumatorios ha recibido múltiples críticas (Butler, 1993; Bell, 1999; Halley, 2006; Nash, 2008). En concreto Jennifer Nash

(15)

Para un análisis más amplio sobre el concepto de articulación ver García Dauder y Romero Bachiller (2002) y Romero Bachiller (2006).

va a destacar cómo partiendo de esta concepción la perspectiva interseccional generalmente ha excluido del análisis “aquellas identidades concebidas como completa o parcialmente privilegiadas, aunque estas identidades, como todas, siempre están constituidas por las intersecciones de múltiples vectores de poder” (2008:10). En este sentido se hace urgente, según esta autora una atención a los matices que de cuenta de las formas en que posiciones de dominio y subordinación se articulan y entrecruzan en la conformación de posiciones de sujeto singulares. Bajo este enfoque la interseccionalidad no sería sólo una teoría que abordase la situación de posiciones e identidades marginalizadas, sino una teoría general que diese cuenta de la forma en que acontecen los procesos de subjetivación como ejercicios articulatorios transidos por desiguales y jerarquizadas relaciones de poder:

“Una pregunta que permanece inexplorada por las teóricas de la interseccionalidad son las formas en que privilegio y opresión pueden ser co-constitutivos en el plano subjetivo. Esto es, mientras que la interseccionalidad se propone describir múltiples marginalizaciones (p.e. el espectro de la mujer Negra múltiplemente marginalizada que subyace la interseccionalidad) y múltiples privilegios (p.e. el espectro del hombre Blanco (heterosexual) que subyace la interseccionalidad), descuida la descripción de las formas en que privilegio y opresión intersectan, informando las experiencias de cada sujeto.” (Nash, 2008: 11-12).

Partiendo de esta clave analítica sería posible responder, en gran medida al requerimiento que planteaba Mari Matsuda (1990) cuando afirmaba la necesidad de “preguntarse por el otro” en el ejercicio de análisis de las opresiones, estando, eso sí, dispuestas a responder esa pregunta no sólo con la percepción de un nuevo escenario de opresión, sino, quizá también de posiciones de privilegio.

Pero “preguntarse por el otro”, ¿no podría eventualmente impedir un análisis y atención adecuada a la desigualdad, disuelta en un sin fin de diferencias inconmensurables e individualizadas que invisibilizara las relaciones de poder y construyera todas las diferencias como equivalentes o isomórficas? Esta es una preocupación relevante que trata de evitar una individualización de la diferencia que despolitice el análisis a través de la equiparación de todas las diferencias y del consciente olvido de los marcos históricos de constitución de las posiciones sociales de privilegio y opresión (16). En ese sentido argumenta, Nira Yuval-Davis (2006) preguntándose por cómo distinguir entre diferentes diferencias y qué divisiones sociales se vuelven más o menos relevantes o prioritarias para abordar la discriminación. Esta es, sin duda, una

(16)

Para una interesante argumentación en este sentido destacar la controversia en torno al artículo de Susan Hekman (1997) “Truth and Method: Standpoint Theory Revisited”, en particular la respuesta de Patricia Hill Collins (1997) “Where is the Power?”.

(17)

Este trabajo se realizó fundamentalmente en el marco de dos proyectos de investigación: El primero, "Globalization, Transnational Immigration and the Restructuring of the Metropolitan Regions of Los Angeles and Madrid: A Comparative Study of Two Neighbourhoods (Westlake and Embajadores)" (2000-2001) dirigido por Margarita Barañano Cid y financiado por la Fundación Del Amo de la Universidad de California cuyos resultados fueron publicados en el volumen *Globalización, inmigración transnacional y reestructuración de la región metropolitana de Madrid. Estudio del barrio de Embajadores* (Barañano; Riesco; Romero Bachiller y García López, Madrid: Fundación de Estudios Sindicales, 2006). El segundo "Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)" SEC2003-04615 (2003-2006), dirigida por Alfonso Pérez-Agote y financiado dentro del Plan Nacional I+D+I (MCYT, 2000-2003 cuyos resultados han sido publicados en el volumen *Barrios multiculturales. Las relaciones interétnicas en dos regiones metropolitanas* (Pérez-Agote; Tejerina y Barañano (coord.), Madrid, Trotta, 2010).

cuestión enormemente compleja y controvertida, puesto que, si bien, no podemos dejar de atender al consistente peso histórico con que identificamos opresiones y exclusiones marcadas por la clase, el género y la raza, no podemos tampoco olvidar cómo la consolidación de estos elementos como articuladores de la identidad los ha permitido emerger en la arena política en momentos socio-históricos concretos. Esto podría hacernos pensar que probablemente haya opresiones y exclusiones de las que no seamos aún muy conscientes y que podrán, de hecho, articularse políticamente como espacio de lucha y contestación en un tiempo futuro, -como supuso, por ejemplo, la emergencia del movimiento de liberación gay en los setenta del siglo pasado (Butler, 1993)-. Por otro lado, la búsqueda de un orden de prelación entre las diferentes discriminaciones podría reproducir lógicas de consenso que reforzaran la exclusión de aquellas posiciones minoritarias o no reconocibles en nuestros marcos analíticos. Éste es un tema especialmente relevante en el análisis de una cuestión como la controversia en torno al *hiyab* ya que, en muchas ocasiones, se articula sobre una demanda de consideración de la discriminación de género como prioritaria a la demanda de reconocimiento y no discriminación en términos étnicos o religiosos. Sin embargo, un abordaje que atendiese a las prácticas y usos del *hiyab* dando cuenta de los marcos no sólo de discriminación, sino también de privilegio en los que se inserta el debate nos permitiría, potencialmente, desarrollar otras lecturas y nuevas formas de enfrentar discriminaciones interseccionales. A continuación recojo algunas escenas del trabajo de campo desarrollado en el marco de mi tesis, intentando responder a esa demanda.

Cuando el pañuelo se pone y se quita: efectos y prácticas del *hiyab*

A lo largo del trabajo de investigación que realicé en el marco de mi tesis doctoral (Romero Bachiller, 2006) (17), en varias ocasiones el asunto del *hiyab* o pañuelo islámico adquirió presencia de formas no esperadas, lo que me forzó a repensar un asunto que había intentado reiteradamente evitar por las complejidades que implicaba. En este apartado muestro esa diversidad de situaciones ligadas al uso (o no) de dicha prenda surgidas en mi trabajo de campo como un ejercicio para pensar las diversas formas en que tal prenda puede ser movilizada, con la esperanza de que ofrezca un marco más amplio donde leer e interpretar el caso con que abría este artículo.

El hiyab como visibilizador de la identidad étnica.

La primera vez que el *hiyab* apareció de forma concreta en mi investigación fue en el curso de una entrevista realizada en enero de 2001 con profesionales de la Casa de Día de las Mujeres Ma-

(18)

Se trata de un Centro puesto en marcha por la Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid y que se sitúa en la calle Aduana, nº. 9.

(19)

Esta estrategia de *passing* -pasar por- se propuso por parte de mujeres magrebíes a las responsables de un centro de día de atención a mujeres magrebíes (BAYTI), (registrado en las notas tomadas durante la entrevista realizada en Enero de 2001, y que no fue grabada a petición de las entrevistadas).

(20)

Con el pañuelo eran “buenas mujeres musulmanas” para su comunidad, sin el pañuelo eran “buenas inmigrantes integradas” para la sociedad de acogida.

(21)

En esta dirección cabe mencionar la sentencia del Tribunal Constitucional de 29 de Enero de 2001 (STC 13/2001) -en la que actuó como ponente el magistrado Guillermo Jiménez- en la que se afirma que la “raza” puede ser justificación suficiente para una demanda de identificación por parte de las fuerzas del orden (EL PAÍS, viernes 16 de Febrero de 2001, contraportada). En concreto la sentencia argumenta que “determinadas características físicas o étnicas pueden ser tomadas en consideración (...) como razonablemente indiciarias del origen no nacional de la persona que las reúne.” (STC 13/2001, de 29 de Enero de 2001), y añade que “la actuación policial usó el criterio racial como meramente indicativo de

grebíes BAYTI (18). En esta entrevista nos comentaron cómo algunas mujeres magrebíes que asistían al centro les preguntaban si no sería mejor que se quitasen el pañuelo de la cabeza para no resultar tan fácilmente reconocibles como inmigrantes -y posiblemente “sin papeles”- frente a las fuerzas del orden (19). Esta estrategia se propuso como una respuesta a la implementación de la LO 8/2000, más restrictiva que la LO 4/2000, y que amenazaba con “tolerancia cero” ante las personas “sin papeles”. Despojándose de sus pañuelos quedarían, según temían, sobre-expuestas a la mirada masculina según sus planteamientos religiosos y culturales, y en particular a una mirada masculina “occidental” que podría fetichizar eróticamente sus rasgos identificados como exóticos. Por otro lado, al quitarse el pañuelo pasaban a cumplir con los requisitos de “integración” occidentales (20). Pero, paradójicamente, al descubrirse quedaban *cubiertas* para la mirada de vigilancia y control policial que ya no las podía “reconocer” inmediatamente como “*otras*” *extrañas*, como cuerpos “*fuera de sitio*” (Ahmed, 2000: 55), esto es, como mujeres marcadas étnico/racialmente y probablemente “sin papeles”. Con ello evitaban intervenciones policiales de identificación selectiva asentadas en rasgos fenotípicos y/o étnicos no blancos: en este caso el pañuelo se convertía en epítome de extranjería en un ejercicio complejo que identifica en negativo las pertenencias y vínculos a la “nación”: los “nosotros” de la nación identificados como “no-otros” en una lógica excluyente que homogeneiza las pertenencias asimilándolas con resonancias corporeizadas que reconocen a los “cuerpos fuera de sitio”, a los “extraños”, cuya pertenencia queda permanentemente en suspenso y por tanto cuestionada (Ahmed, 2000; Romero Bachiller, 2006, 2007). Esta sospecha hacia los cuerpos identificados como “otros” se concreta en actuaciones policiales de intervención selectiva y en las demandas de identificación basadas en criterios étnicos y raciales (21).

En esta misma dirección apuntaba una adolescente marroquí estudiante de primero de bachillerato en un instituto público del barrio de Embajadores/Lavapiés cubierta con el *hiyab*, cuando afirmaba en una entrevista realizada en noviembre de 2005, cómo el hecho de llevar el pañuelo hacía que fuera inmediatamente reconocida como musulmana en el espacio público. Esto llevaba a que en el metro y la RENFE fuera continuamente requerida su identificación por parte de policías y guardas de seguridad, sobre todo desde los atentados del 11 de marzo de 2004 en Atocha. En una argumentación cargada de fuerza a pesar de tener sólo dieciocho años, defendía su decisión de llevar el pañuelo como parte de la religión musulmana que profesa devotamente, a pesar del acoso policial. Así, afirmaba: “*Yo tengo papeles, yo no tengo miedo. Tengo derecho para vivir aquí. Y tengo también derecho para elegir mi religión si quiero ser musul-*

una mayor probabilidad de que la interesada no fuera española.” (STC 13/2001, de 29 de Enero de 2001). En este caso, Rosalind Williams, española negra de origen estadounidense, elevó un recuso de amparo ante el Tribunal Constitucional porque el 7 de Diciembre de 1992 la policía pidió que se identificara tan sólo por ser negra. Tras esta sentencia recurrió al Comité de Derechos Humanos de la ONU que emitió un dictamen a su favor (CCPR/C/96/D/1493/2006, de 17 de agosto de 2009). En éste se solicitaba al estado español una reparación del hecho, al tiempo que se le instaba a eliminar todo tipo de prácticas de incurrieran en una identificación selectiva basada en criterios raciales o étnicos. Pero este mismo año, la circular 1/2010 del 25 de enero de la Comisaría General de Extranjería y Fronteras ha sido objeto de enorme controversia al respecto porque incide en las recomendaciones de identificación racializadas al tiempo que incorpora la práctica policial de “detención preventiva” en casos de personas que carezcan de documentación en el momento de ser abordadas por las fuerzas del orden (ver Oficina de Derechos Sociales en <http://ods.cs-seco.org/spip.php?article164>, revisada el 23 de abril de 2010).

mana, cristiana, esos son cosas más” (HV3, 10 Noviembre 2005: 10). Un acoso que también se perpetuaba en el espacio educativo por parte de sus propios compañeros de instituto que sancionan negativamente el uso del pañuelo con comentarios ocasionales sobre “lo fea que estaba con el pañuelo con lo guapa que era”. De hecho, la entrevistada apuntaba reiteradamente cómo probablemente si decidiera quitarse el pañuelo no estaría sometida a los mismos reconocimientos, vigilancias e interpelaciones como “otra musulmana”, puesto que al ser su pelo claro podría pasar por “latinoamericana” o “rumana” según sus palabras: *“aquí es mejor no tener pañuelo, si quieres vivir bien, si quieres estudiar, si quieres trabajar, si quieres hacer muchas cosas, tú puedes vivir más tranquila sin pañuelo. Si tienes la religión, tienes el corazón o en el alma o en la cabeza... pero con el pañuelo...”* (HV3, 10 Noviembre 2005: 11). Al tiempo, afirmaba cómo ya después de cuatro años llevando el pañuelo, éste se había convertido en una prolongación de su propio cuerpo, un elemento constitutivo que la dotaba de identidad y la proporcionaba un espacio de subjetividad en el que se reconocía, y sin el cual “se sentiría desnuda”. A continuación reproduzco unos extractos de dicha entrevista:

“R: Tengo problemas con la policía también, en el metro, en RENFE...(…) Sí, me piden papeles. (...) Sí, sólo a los árabes. (...) Como yo estoy con el pañuelo, entonces yo soy musulmana, soy árabe, por eso. (...) Claro, yo no puedo quitarme el pañuelo para estas cosas y tonterías. Estoy con el pañuelo casi... cuatro años. (...) No me lo puedo quitar cuando me encuentro con la policía para pedirme papeles. Esas cosas pasan. *Yo tengo papeles, yo no tengo miedo. Tengo derecho para vivir aquí. Y tengo también derecho para elegir mi religión si quiero ser musulmana, cristiana, esos son cosas más.*(...) en nuestra religión es obligación para poner el pañuelo, es obligación. (...) Es obligación, pero aquí, aquí es otra cosa. Si quieres vivir aquí en España es otra cosa. (...) *Pero aquí es mejor no tener pañuelo, si quieres vivir bien, si quieres estudiar, si quieres trabajar, si quieres hacer muchas cosas, tú puedes vivir más tranquila sin pañuelo. Si tienes la religión, tienes el corazón o en el alma o en la cabeza... pero con el pañuelo...* (...) si estoy sin pañuelo, pues yo estoy casi... soy rubia así, pues tengo el pelo de otro color, no parece marroquí, parece de Rumania o de América Latina, no parece marroquí. (...) Hay menos problemas porque yo te he dicho que yo parezco una chica de otro país, no árabe, pues a lo mejor tengo menos, pero si quiero vivir más tranquila, aquí, a lo mejor... Pero aquí tengo papeles y tengo problemas. (...) Tengo problemas ahora con pañuelo, pero gracias a Dios que yo estoy musulmana, (...)”

(22)

Curiosamente, una vez se apagó la grabadora y se dio por terminada la entrevista, la entrevistada me dijo “¿sabes que estoy pensando quitarme el pañuelo?”. Esto me hizo sentirme un poco apurada pensando si en la entrevista habría dado la impresión de querer presionarla para que se quitara el pañuelo. Por ello le comenté que no tenía por qué hacerlo, que cada persona puede ir como quiera y que nadie debe cuestionarles por ello. A lo que me contestó que lo había hablado con su madre y que su madre le había dicho que la religión se lleva en el corazón y que si ella creía que era mejor para sus estudios o para trabajar el quitarse el pañuelo, porque se fuera a sentir más cómoda, que lo hiciera, que siempre se lo podría volver a poner más adelante. Además, para reforzar lo dicho anteriormente de que no parecería marroquí ni musulmana sin el pañuelo, me enseñó su pelo, para mostrarme que era claro. Pero al mismo tiempo, continuaba expresando su temor a quitarse el pañuelo, afirmando que se había acostumbrado a llevarlo y sin él se sentiría como desnuda. (Cuaderno de campo 2005, 10 Noviembre, 2005).

(23)

En un principio las mujeres que participaban en el movimiento de liberación argelino vestían a la europea, sin pañuelo, para ganar acceso y confianza frente a la vigilancia francesa. Cuando los franceses empezaron a desconfiar de las mujeres sin pañuelo, volvieron a cubrirse y aprovechaban las túnicas para transportar armas.

pero poco a poco vamos arreglar esto ¿sabes? Poco a poco. Tengo antes más problemas pero ahora ya gracias a Dios que tengo menos.” (HV3, 10 Noviembre 2005. Énfasis añadido) (22).

Tal como se ve en este amplio extracto, un elemento como el pañuelo islámico se convierte en una marca clara de identidad que hace perfectamente reconocible y sobrevisibiliza a la persona que lo lleva como mujer musulmana. Un elemento teóricamente destinado a “cubrir”, sirve para hacer visible como *otra* “racializada” y “generizada”, pero además el pañuelo islámico se convierte en un elemento especialmente controvertido donde se acumulan las expectativas y los significados.

Pero mi interés se centra más concretamente en los usos del pañuelo y cómo estos usos cambian su significado y los efectos que provocan en contextos sociohistóricos y geopolíticos distintos. En este sentido querría retomar el análisis que Radhika Mohanram (1999: 63) realiza del texto de Fanon “Algeria Unveiled” (1959) – “Argelia desvelada”-. En este texto se describe la situación de revuelta durante la guerra de independencia de Argelia y las formas en las que las mujeres que participaban en la revuelta usaron el pañuelo islámico o dejaron de usarlo según les convenía (23). Mohanram analiza cómo las mujeres argelinas homogéneamente vestidas con las ropas tradicionales y cubiertas con el pañuelo, aparecían para los colonizadores franceses como la esencia atemporal de Argelia, en una construcción temporal por la cual los franceses se posicionaban en la modernidad, mientras que las mujeres argelinas veladas aparecían como perpetuamente ancladas en el pasado. Así, “Argelia, las mujeres argelinas y el velo estaban en primer lugar metonímicamente unidas; en segundo lugar se convertían en metáforas para cada una de las otras. Estratégicamente entonces, para que Argelia fuera llevada a la identidad ilustrada de Occidente, era la mujer la que tenía que ser persuadida previamente.” (Mohanram, 1999: 63). Las mujeres “veladas” se presentaban como dominadas y carentes de subjetividad, que habían de ser “desveladas” para que alcanzasen el estatus de sujetos independientes. Pero en esta transacción se producía una “competición” por las mujeres: las mujeres “veladas” quedaban ocultas y fuera del alcance de los colonizadores franceses que al tiempo las posicionaban como objeto de deseo exótico; las mujeres “desveladas” eran cuestionadas por los varones argelinos que consideraban que se exhibían y prostituían ofreciéndose a la mirada blanca; en ambos discursos, las “mujeres argelinas” se presentaban como objetos silentes. Así, “los hombres blancos” se posicionaban como “salvando a las mujeres oscuras de los varones oscuros” como apuntó Gayatri Chacravorty Spivak (1988: 297), al analizar las prácticas imperialistas británicas en La India, en particular en torno a la prohibición del *sati* –sacrificio ritual de las mujeres indias en las piras de sus maridos muertos-. El impe-

rialismo construye así a “la mujer como un objeto a proteger de su propia gente” de tal forma que la estrategia patriarcal occidental queda disimulada al otorgar aparentemente a las mujeres “colonizadas” la “libre elección como sujeto” (Spivak, 1988: 299). Las mujeres quedarían así situadas entre dos sistemas patriarcales que competirían por la regulación y encauzamiento de su sexualidad de formas alternativas, y donde las mujeres quedarían, de nuevo, silenciadas, en ocasiones, y paradójicamente, acudiendo a discursos pseudo-feministas que sirven para apuntalar estrategias etnocéntricas (Mohanram, 1999: 63). Sin embargo, tanto el ejemplo de las mujeres magrebíes en el centro de día BAYTI, como en el caso de la muchacha marroquí entrevistada, nos encontramos con que lejos de aceptar de una forma acrítica, pasiva o no reflexiva las diferentes interpelaciones recibidas desde frentes distintos, negocian cotidianamente su identidad y su corporalidad. El pañuelo se convierte en un elemento constitutivo que es movilizado y negociado en las situaciones concretas, que se pone y se quita, como estrategia para evitar llamar la atención, o para favorecer una imagen de respetabilidad que facilite sus movimientos, según el caso (24). La decisión de llevar el pañuelo se convierte en una práctica de riesgo que visibiliza espectacularmente el cuerpo de las mujeres musulmanas como “otro”, que las expone a una sobrevigilancia y control, ante la que se pueden o no hacer fuertes dependiendo de los elementos que puedan movilizar en cada caso: aquí, por ejemplo, tener o no papeles -la joven entrevistada no tiene miedo, porque tiene sus papeles; las mujeres sin papeles de BAYTI, optan por quitarse el pañuelo para evitar la vigilancia policial-.

Lo que estas situaciones nos muestran, en cualquier caso, es que el esfuerzo de integración se interpreta como un ejercicio unidireccional en el que tienen que invertir e implicarse las *otras* personas “inmigrantes”, pero que no requeriría de ningún esfuerzo recíproco por parte de la sociedad de acogida. Pero el esfuerzo de las personas “inmigrantes” debe evidenciarse en todo momento como “esfuerzo” y por lo tanto resultar parcialmente fallido y mantenerse permanentemente visible para permitir y garantizar la observación: su implicación siempre permanecerá bajo sospecha (Bhabha, 1996: 85-86). Es sobre el esfuerzo -sin contrapartida- por vincularse que se establecerá cierto reconocimiento como “otros domésticos” -*otros* a los que reconocemos cierto derecho de permanencia, que puede, por supuesto, ser revocado en cualquier momento-. En este sentido apunta este extracto de una conversación entre dos mujeres senegalesas, desarrollada en el curso de un grupo de discusión compuesto por mujeres procedentes de países con mayoría islámica -Marruecos, Senegal y Bangladesh-:

“P5. (...) Porque ellos lo que llaman integración no es integración porque integrar no es beber alcohólico”

(24)

En esta misma dirección argumenta Vanesa Casanova Fernández en el artículo “El velo en Egipto. ¿Símbolo de opresión o seña de identidad” (*Nación Árabe*, 44: 87-105, 2001), cuando señala que en Egipto y fundamentalmente en El Cairo retomar el uso del pañuelo a partir de los años setenta del siglo pasado permitió a las mujeres participar de forma más activa en el espacio público, acceder a la educación universitaria y al empleo fuera del hogar.

hol, comer jamón y vestirse (...) y vestir igual que ellos. Es que tú no puedes tener tus creencias, tus costumbres y tu manera de vestir.

P2. Porque cuando voy así [vestida con la ropa tradicional de Senegal] para ellos me voy a un carnaval.

P5. Y querer cambiar al otro, no puede ser porque yo tengo mi religión, he nacido con mi religión, mis tatarabuelos eran musulmanes y mi religión musulmana nadie me la va a quitar. Si yo me pongo el velo, íes que van a decirle a una persona que tenga la cabeza rapada que se ponga velo o peluca!, íes que nunca!, ¿es que van a decirle alguno que tenga el pelo afro arriba que se lo rape? ¿Qué más da el velo entonces? Quien quiera ponerse el velo no cambia la personalidad de las personas, eres la misma, es igual que te vistes o te maquillas o lo que sea, así que yo creo que tienen que dejar a la gente vivir con sus creencias, con sus costumbres y todo y ahora si es algo del país que a lo mejor no respetamos hacia por ejemplo la convivencia o cosas que son importantes, ahí se hablan. Pero estas cosas no son cosas importantes para mí, que cada uno se vista como quiera o que cada uno practique su religión o cada uno... o alguien bebe alcohol y el otro no come cerdo, o el otro no... respetar a los demás.

P3. Respetar a los demás; mucho respeto.” (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005. Énfasis añadido).

Según critican las entrevistadas, para la sociedad de acogida “integración” se iguala a “asimilación”, a un ejercicio de *mimetismo* [*mimicry*] (Bhabha, 1996: 89) que pretende una “reproducción” del modelo hegemónico de la sociedad de acogida como norma. Los usos y costumbres de la sociedad de acogida se presentan como verdades incuestionables, tanto más por cuanto no se presentan como *un modelo*, sino como norma internalizada y por tanto olvidada en cuanto tal: resulta transparente porque su sobrepresencia normalizadora/normativizadora queda invisibilizada al ser dada por supuesta, al naturalizarse e integrarse como parte de la conformación de las propias subjetividades corporeizadas reconocidas como “nacionales” (Romero Bachiller y García Dauder, 2003: 51).

El hiyab como marcador generizado de la identidad étnica

Por otro lado, un elemento que no podemos dejar de considerar al pensar en una cuestión como el *hiyab* es cómo el peso de la identidad y de su mantenimiento tiene en los cuerpos de las mu-

jeros –y en la forma en que se presentan cotidianamente: ropas, pelo, etc.– uno de los canales de producción y reproducción más importantes. La tradicional imagen de vulnerabilidad de las mujeres hace que se multipliquen las regulaciones sobre su conducta, la forma en la que deben presentarse en público, etc. Se convierten en el reducto de la identidad, en el epítome de la nación (McClintock, 1995; Fortier, 1999, 2000). Es más, en ocasiones, puede ocurrir que un conflicto de género sea reinscrito como un conflicto por el mantenimiento de una identidad religiosa o étnico-nacional. En este caso las mujeres en la diáspora (25) pueden ser acusadas de “estar volviéndose españolas” por cuestionar las decisiones de los padres o el esposo, y reclamar igualdad en la toma de las decisiones.

Pero se trata de una exigencia que no tiene por qué ser respondida en el sentido esperado y que dibuja líneas de conflicto donde las marcas generizadas se asientan en una demanda de mantenimiento de la identidad diaspórica: las mujeres que responden o contestan a los maridos son acusadas de “estar volviéndose españolas”, esto es, *un conflicto de género se presenta como un conflicto de mantenimiento o pérdida de la identidad étnica*, como se ve en esta conversación desarrollada en el curso de un grupo de discusión con mujeres procedentes de países de mayoría islámica:

“P5. Ya tenemos un poco la cabeza revuelta ¿eh? porque a veces mi marido dice una cosa que no me conviene, aunque soy musulmana, le digo: ‘oye, eso no lo vamos hacer, tenemos los dos que verlo...’. Al final lo que dice él (...) A veces él me dice: ‘es que te has vuelto española’; y le digo: ‘a veces también tenemos que hablar entre los dos’.

P7. El hombre si estás aquí te dice: ‘ah, ahora has cogido las costumbres de los españoles, ahora eres así, ahora te ves así’. Es que no tienes derecho a opinar ni dar tu opinión ni nada.

P5. Yo la igualdad, aunque soy musulmana, yo lo veo bien.

P7. Yo lo comparto.

P5. Yo también lo comparto.

P7. Yo lo comparto porque no tienes que saltar la raya.

P5. Claro, no salto la raya, pero no quiero que nadie me lleve como si fuese una máquina ¿sabes lo que te quiero decir? A veces, me pongo muy revolucionaria ¿sabes?, pongo mis leyes también.

P2. ¡Hija!, no queda más remedio.” (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005. Énfasis añadido).

(25)

El concepto de diáspora viene del griego “dispersión” y ha sido tradicionalmente empleado para dar cuenta de la población judía dispersa. En las últimas décadas se viene empleando para hacer referencia a las comunidades migrantes asentadas en al menos dos emplazamientos. Para un análisis más amplio ver Brah (1996).

Ésta es, probablemente, una de las razones que lleva a muchas teóricas feministas a denunciar el *hiyab* como un elemento de et-

nización que no encontraría simetría en el caso de los varones (Amorós, 2009). Pero tanto en el conflicto con los varones, como en el conflicto con la sociedad de acogida, si bien género y etnicidad aparecen como elementos contradictorios y en competición, lo que emerge del análisis es su irremediable imbricación constitutiva. Tal como apunta la perspectiva interseccional etnicidad, género, clase, sexualidad, edad, religión, etc. son elementos co-constitutivos, que se conforman mutuamente –sólo se presentan aislados como estilizaciones discursivas y analíticas de prácticas ritualizadas y repetidas que, al tiempo, actúan como vectores de identificación y orientan las mismas prácticas de las que emergen-. En este sentido, no se puede entender una identificación colectiva concreta si no se atiende al modelo de género que articula: el género no es uno, sino múltiple, y depende de las formas sociales concretas, y los espacios que habilita en cada colectivo. Esto se agudiza más si cabe en el caso de las mujeres, tradicionalmente inscritas en modelos hetero-patriarcales que definen sus posiciones en relación con un otro –mayoritariamente un varón-. Tal como nos recuerda Anne-Marie Fortier en su análisis de la diáspora italiana en Londres como minoría étnica invisibilizada “la mujer” estaría en “perpetua diáspora” puesto que no sería posicionada por sí misma, sino mayoritariamente leída con relación a un “otro” varón –“un padre, un marido, un hijo” (1999: 51) (26)-.

(26)

Esto lleva a que su presencia en el estado español en cuanto «mujeres inmigrantes» sea muchas veces leída como prolongación o consecuencia del viaje de sus maridos, al margen de que esta situación no tenga porqué producirse de este modo, ni tenga porqué ser la más común en todas las comunidades.

(27)

Quede claro que esta tendencia no se aplica exclusivamente a las “identidades” reconocidas como “otras”, propias de personas “inmigrantes”, sino que también continúa presente en alto grado en el estado español como sociedad de acogida y en occidente, en general. Posiblemente la diferencia –si existiera– radicaría en los tránsitos e intercambios sexuales concretos prohibidos o permitidos en cada caso, y no con la normativización de los mismos, que tendría el mismo sentido de regulación social de los cuerpos sexuados.

Esto ha favorecido que sobre las mujeres se haya tendido a cargar el peso del mantenimiento de la identidad, de la garantía de perpetuación del colectivo. De ahí que las prácticas, relaciones y cuerpos –y en particular los intercambios sexuales– de las mujeres tiendan a estar altamente regulados (27). Las mujeres son así muchas veces convertidas en iconos de la identidad, sobre ellas se tienden a reforzar los imperativos colectivos de identificación, se espera que, de alguna manera, resulten siempre reconocibles en cuanto mujeres del colectivo diaspórico al que pertenecen. Por otro lado, presentadas como “madres de la nación”, literalmente se espera de ellas que se reproduzcan ligadas a varones del colectivo para perpetuar la identidad diaspórica. Así, las prácticas de mantenimiento de la identidad se pliegan a los “cuerpos sexuados”, adquieren resonancias corpóreas donde las formaciones étnicas y de género están ineludiblemente entreveradas (Fortier, 1999: 58).

Anne-Marie Fortier (1999, 2000) destaca el carácter corpóreo de las prácticas y regulaciones étnicas y de género. Incide así en cómo los ejercicios de producción de una identidad colectiva tienen en los “cuerpos” aliados muy poderosos para asentar marcas que delimiten pertenencias y exclusiones. Los “cuerpos” individuales han de proyectar la identidad colectiva asegurando, de algún modo, su visibilidad y reconocimiento continuado. Pero considerar estos esfuerzos de las comunidades diaspóricas por

(28)

En una dirección parecida podríamos hablar de los controles sobre formas de sexualidad no normativa o los patrullajes de género para aquellas personas que rompen con las expectativas de generizadas de su sexo de asignación.

(29)

Linda Duits y Liesbet van Zoonen (2006) en un interesante trabajo que vincula el debate en torno a la regulación del uso del pañuelo islámico con el debate sobre la regulación del uso de determinadas prendas identificadas como “porno-chic” en el aula –tangas que sobresalen los pantalones, ombligos al aire, etc.–, van a señalar como los cuerpos de las adolescentes se convierten: “en espacio metonímico de muchas de las luchas sociales y culturales de las sociedades europeas occidentales de inmigración” (2006: 114. Traducción propia) Así, destacan cómo si bien ambos discursos no se suelen vincular, y si existen enormes diferencias entre ellos, es posible identificar algunos patrones comunes entre ambos. En primer lugar, en ambos casos se posiciona a las adolescentes como carentes de agencia: si en el caso del pañuelo sería una imposición cultural o religiosa, en el caso del porno-chic nos encontraríamos con una imposición capitalista y machista en un marco de consumismo exacerbado. Por otro lado, ambas situaciones constituyen prácticas cuestionadas desde el feminismo como ejemplos de control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres: prácticas que posicionan a las adolescentes como “cuerpos dóciles” sobre los que se inscribe el poder –del Islam, del capitalismo o de los varones–, y de los que (por tanto) no puede esperarse ninguna contribución racional e indepen-

mantener una identidad reforzada y atrincherada en una tradición reconstruida en la diáspora, –precisamente como respuesta a una situación de vulnerabilidad y riesgo–, nos informa, de cómo están situadas en medio de fuertes corrientes que se perciben por parte del colectivo como tendentes a erosionar y disolver esa identidad diaspórica. La sociedad de acogida actúa así, mayoritariamente, favoreciendo prácticas y conductas de asimilación, y sancionando negativamente prácticas identitarias que considera ajenas o que juzga reactivas. Esto favorece la emergencia de pautas de reforzamiento identitario que tienden a bloquear cualquier transformación, que será presentada como una contaminación. En general, las identidades se configuran como totalidades cerradas y homogéneas, exclusivas y excluyentes, lo que favorece la introducción de criterios rígidos de pertenencia y el establecimiento de patrullajes continuos destinados a preservar una identidad así definida. Como hemos visto, estos patrullajes serán más agudos si cabe en las mujeres (28): sus movimientos, la forma en que se presentan los cuerpos, sus intercambios sociales y sexuales son espacios enormemente regulados y vigilados (29).

Pero señalar esa tendencia no quiere implicar que no existan otras, o que las mujeres de los diferentes colectivos diaspóricos constituyan elementos pasivos sobre los que se acumulan demandas imposibles a las que inevitablemente tienen que responder. Por el contrario, la situación de las “mujeres inmigrantes” parece apuntar en direcciones y respuestas más complejas, en las que se tiende a hacer compatible la expresión de una identidad diaspórica fuerte –e incluso politizada–, y el desarrollo de mayores espacios de libertad e independencia individuales. Entre otras cosas porque las “mujeres inmigrantes” son en muchas ocasiones las que garantizan el sustento y el mantenimiento familiar, mientras que los varones tienden a tener una inserción más inestable y temporal en el ámbito del empleo –si bien sus remuneraciones suelen ser sensiblemente más elevadas–. Por supuesto, estas pautas de comportamiento resultan enormemente diferentes de unos colectivos diaspóricos a otros.

En cualquier caso, lo que se extrae de las entrevistas realizadas es un incremento de la capacidad de influencia y un esfuerzo por responder tanto a las imágenes victimizadas de las “mujeres inmigrantes” proyectadas por la sociedad de acogida (30), como a conductas que en ocasiones son movilizadas como parte de la tradición y la cultura diaspórica, pero que ellas van a rechazar como imposiciones (hetero)patriarcales –aunque no lo hagan en estos términos–. Y sobre todo, las entrevistas apuntan hacia la existencia de una tensión, una situación de conflicto y una lucha sobre cómo se interpretan las posiciones y quién tiene la legitimidad para dictaminar qué constituye la identidad colectiva atravesada por las relaciones de género:

diente al debate.” (Duits y van Zoonen, 2006: 114. Traducción propia). En este sentido, destacan cómo las adolescentes son deslegitimadas y no se les reconoce el control de sus propias prácticas: “Sus voces son excluidas porque, con independencia de su multiplicidad, los discursos sobre la decencia, el feminismo, el Islam y la cultura de consumo articulan todos ellos las prendas de las chicas con su sexualidad y su falta de agencia”. (Duits y van Zoonen, 2006: 114. Traducción propia).

(30)

Se trata de una tendencia que se repitió a lo largo de todo el proceso colonizador y que se ha visto reforzada en la actualidad con la asunción institucional de un barniz pseudo-feminista por el cual las instituciones occidentales -mayoritariamente constituidas por varones blancos- se embarcan en la tarea de “salvar” a las “otras mujeres oscuras” de sus varones incivilizados, atrasados y machistas (Spivak, 1988: 297). Se trata de un desplazamiento que sitúa en los “otros” no tan evolucionados las situaciones de violencia y de machismo que no serían propias de nuestra sociedad occidental y democrática. Esto no sólo hace que sitúen a una tranquilizadora distancia las prácticas machistas abusivas, sino que transforma a las “mujeres inmigrantes” en víctimas sin recursos e ignorantes de sus propios derechos, sin considerar que es en ocasiones la propia configuración de la legislación sobre extranjería e inmigración en el estado español la que refuerza situaciones de vulnerabilidad de las “mujeres inmigrantes” (Casal y Mestre, 2002: 142).

(31)

Ver entre otros: Fanon, (1959); Mohanram, (1999);

“Las mujeres de la diáspora están atrapadas entre patriarcados, pasados y futuros ambiguos. Conectan y desconectan, olvidan y recuerdan, en formas complejas y estratégicas. Las experiencias vividas de las mujeres diaspóricas entrañan pues una penosa dificultad para mediar entre mundos discrepantes. La ‘comunidad’ puede ser un ámbito tanto de apoyo como de opresión.” (Clifford, 1999: 318).

Los usos del *hiyab*: negociaciones, estrategias y potencialidades

Así pues, en el debate en torno al uso del *hiyab* nos encontramos con que es de nuevo sobre el cuerpo de las mujeres y las formas de mostrarlo que se dirimen batallas que tienen más que ver con el imponer o mantener una determinada concepción del mundo que con un verdadero acercamiento, escucha y apuesta por potenciar y reconocer la agencia de las mujeres implicadas. Son muchos los trabajos realizados por mujeres de procedencia islámica donde se rechaza que el pañuelo sea necesariamente un elemento que performa la opresión de las mujeres. Señalan cómo el pañuelo ha sido empleado de formas distintas en diferentes contextos y situaciones, pudiendo ser tanto un espacio de opresión como el favorecedor de determinados espacios de libertad e independencia (31). Por otro lado, y desde el 11S y el 11M, parece haberse incrementado el uso del pañuelo en mujeres jóvenes mayoritariamente criadas en las sociedades occidentales de acogida para quienes el pañuelo, más que un signo religioso, pasa a ser sobre todo una forma de expresar una pertenencia identitaria, particularmente ante lo que se percibe como una situación de acoso y amenaza hacia sus comunidades diaspóricas de referencia (de Botton, Puigvert y Taleb, 2004). En torno al uso del pañuelo se ha gestado un debate tal que se hace extensivo a las interacciones cotidianas, de tal modo que se percibe como una cuestión especialmente problemática y conflictiva, como apuntan los siguientes comentarios desarrollados en el curso de un grupo de discusión con mujeres procedentes de países de mayoría islámica, en el que ninguna de las participantes llevaba pañuelo:

“P1. Disculpen, en el caso del pañuelo sí que hay un gran problema aquí en España porque le voy a contar un caso que mi hermano lo ha vivido y lo ha visto: resulta que en un colegio una chica marroquí que nació aquí en España, o sea, que es de la segunda generación podemos decir y llevaba pañuelo, o sea, que ella se sentía muy a gusto con el pañuelo, nadie le obligó a llevar el pañuelo ni sus padres ni nadie porque ella, como ella es musulmana, ella ha decidido poner el pañuelo y llevarlo e ir al colegio. Entonces, resulta que un día la directora del colegio la ha echado del colegio, le ha dicho dos cosas: ‘tienes la elección o bien tie-

Casanova Fernández, (2001); Ayllón y Panadero, (2002); de Botton, Puigvert y Taleb, (2004), Amara (2004), Amorós (2009), Scott (2007).

nes que quitarte el pañuelo o bien no entras al colegio'. Entonces, en este caso ¿qué haremos? Y la chica se ha defendido muy bien, le ha dicho: 'yo estoy muy convencida o sea, si quieres echarme pues que me echas, pero yo estoy muy convencida y es mi religión y yo respeto a su religión, entonces usted también me tiene que respetar a mí porque lo de la indumentaria no es...'. Uno no tiene que juzgar a una persona por el mero hecho de llevar el pañuelo o no, hay que saber respetar a los demás y hay que ser tolerante, eso es lo más importante, o sea, que todos somos ciudadanos del mundo y la persona no tiene que juzgar a otra por el mero hecho de haber nacido en un país, en tal país, en un país o en otro, según mi punto de vista, o sea, la persona... lo más importante en un ser humano es que tiene que respetar a la opinión de otra persona y a la religión de otra persona y a la cultura y a las costumbres, igual que nosotros. Y, sobre todo, o sea, hablo de mí misma, yo respeto, o sea, yo no puedo juzgar a un judío o no hablar a un judío o a un cristiano, a mí me da igual, tengo amigos de todas las razas del mundo: estadounidenses, ingleses, o sea, hebreos, cristianos, budistas, o sea, yo no puedo juzgar a una persona por ser de tal religión o de tal país. (...) P3. El otro día estamos en una tienda, viene una señora que está echado el pañuelo y viene otra española y dice: '¿por qué se echa el pañuelo?': 'porque respeto mi religión, el pañuelo es una cosa obligatoria, no es una cosa voluntaria, es una cosa que dice mi religión que hay que poner el pañuelo'. Luego la señora dice a esta señora: '¿por qué las monjas se ponen pañuelo?' y la señora queda así... cómo va a contestar, se queda helada, de verdad.' (Mujer marroquí, GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica -Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005).

Como se puede ver en ambas situaciones, nos encontramos con ejemplos donde mujeres que eligen llevar el pañuelo son cuestionadas por hacerlo por parte de miembros de la sociedad de acogida, que asientan sus interpelaciones en argumentos sobre la defensa de la libertad de la mujer y el incremento de su independencia. Paradójicamente, sin embargo, los argumentos de las mujeres que llevan el pañuelo son ignorados o descartados como no válidos: han sido forzadas o han introyectado una narrativa opresora. ¿Son estos argumentos que potencian la emancipación y la autonomía, o más bien tienen el efecto perverso de silenciar y negar el reconocimiento a formas de agencia que no son consideradas adecuadas? ¿Cuál es el lugar desde el que se habilita el reconocimiento? ¿Cuáles son las implicaciones de su negación?

Al identificar el debate sobre el *hiyab* en términos competitivos que oponen una discriminación de género -que subordina a las mujeres, igualadas como colectivo-, a una discriminación por motivos étnico-raciales y religiosos, -donde el pañuelo se convierte en un signo del Islam como religión, pero fundamentalmente como cultura-, se acallan las voces que quiebran la homogeneidad de los dos colectivos así configurados. Tanto “mujeres” como “Islam” se vuelven espacios cerrados en sí mismos e identificados como opuestos. La lucha por la emancipación de las mujeres se construye como contradictoria con el reconocimiento del Islam. Paradójicamente estos discursos de defensa de las libertades y de la emancipación de las mujeres -y crecientemente del colectivo LGTB- han sido empleados para controlar las fronteras y para limitar el acceso de las personas de procedencia islámica que se identificaban como machistas y homófonas (Puar, 2007; Butler, 2009) (32). Sin embargo, nadie parece creer que sea necesario realizar estos controles al interior del estado: Los/as “ciudadanos/as” blancos/as occidentales parecen tener garantizados la falta de prejuicios y la promoción de la igualdad.

Probablemente, al plantear el debate en estos términos nos vemos limitadas para considerar los *usos y prácticas* en los que el *hiyab* es movilizad, así como las estrategias, negociaciones y potencialidades que en situaciones concretas puede ser desplegadas en torno a tal prenda.

A modo de conclusiones

A lo largo de este artículo se ha hecho explícito cómo abordar la diversidad y las distintas discriminaciones que emergen de las jerarquías, prejuicios y desigualdades que atraviesan la conformación de las diferentes posiciones sociales que es un reto de creciente relevancia en nuestras sociedades actuales. El caso de los usos del *hiyab* no sólo da cuenta de cómo la diversidad se ha incorporado a nuestras vidas cotidianas, sino que apunta algunas de las dificultades que surgen al implementar medidas destinadas a erradicar la desigualdad. En este sentido, se hace urgente en *primer lugar*, desarrollar herramientas teóricas e investigación empírica destinadas a analizar el enrevesado proceso de configuración de nuestras subjetividades en el marco de la creciente diversidad de las sociedades actuales. En *segundo lugar*, y de la mano de lo anterior, se vuelve necesario abordar los renovados requerimientos para enfrentar diversas formas de discriminación de cara a desarrollar políticas de igualdad efectivas y *empoderantes*. En este sentido, la tradicional vinculación de la promoción de igualdad a ejercicios de *mainstreaming* (*transversalidad*) de género en las políticas públicas, se ve cada vez más ante el reto de favorecer esa igualdad previniendo y respondiendo a discriminaciones no asentadas única y exclusivamente en la diferencia

(32)

En este sentido, por ejemplo en Holanda hasta mediados de 2008 se enseñaba una fotografía de dos varones besándose a aquellas personas que iban a acceder al estado holandés, preferentemente a aquellos procedentes de países de mayoría islámica. En torno a esto se viene desarrollando un interesante debate, en el que no voy a entrar aquí, sobre el homonacionalismo (Puar, 2007) y las formas en que apelaciones a la libertad civil articuladas en el marco del estado se presentan como opuestas a luchas en contra del racismo y la xenofobia (Butler, 2009: 106).

entre varones y mujeres, sino al tiempo en cuestiones de pertenencia étnica o racial, de religión, de sexualidades o adscripciones genéricas no normativas, de diversas capacidades funcionales, de clase, y, por supuesto, también de edad (33). Esta necesidad analítica y de intervención presenta en las personas jóvenes, y en particular en las chicas, una urgencia aún más aguda si cabe, pues la adolescencia se convierte en una época especialmente compleja ya que es el momento donde la maquinaria normativizadora despliega su máximo potencial. Por tanto, se convierte en un espacio donde, como resultado del trabajo de forja identitaria en que se ven embarcadas las personas adolescentes, las líneas de demarcación de jerarquías, pertenencias y exclusiones, de lo hegemónico y lo *otro*, se exacerban y patrullan con enorme rigor.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara** (2000). *Strange encounters*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Amara, Fadela** (2004). *Ni putas ni sumisas*, Madrid, Cátedra (con la colaboración de Sylvia Zappi).
- Amorós, Celia** (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra.
- Anzaldúa, Gloria** (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute.
- Ayllón, M^a Teresa; Panadero, María** (comp.) (2002). *Identidad y símbolos de opresión, o la polémica del pañuelo de Fátima*, Mujeres y Teología, Colección Intercultura 1.
- Barañano, Margarita; Riesco, Alberto; Romero Bachiller, Carmen y García López, Jorge** (2006). *Globalización, inmigración transnacional y reestructuración de la región metropolitana de Madrid. Estudio del barrio de Embajadores*, Madrid, Fundación de Estudios Sindicales.
- Bell, Vikki** (1999). "On Speech, Race and Melancholia. An Interview with Judith Butler", *Theory, Culture and Society*, 16(2): 163-174.
- Bhabha, Homi** (1996). *The Location of Culture*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Botton, Lena de; Puigvert, Lidia y Taleb, Fátima** (2004). *El velo elegido*, Barcelona, El Roure.
- Brah, Avtar** (1996). *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Brah, Avtar y Phoenix, Ann** (2004). "Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality", *Journal of International Women's Studies*, Vol. 5(3): 75-86.
- Butler, Judith** (1993). *Bodies that Matter*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Butler, Judith** (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?*, Londres y Nueva York, Verso.

(33)

Para un análisis más exhaustivo de políticas públicas dirigidas a promover la igualdad y la no discriminación desde una perspectiva interseccional ver Verloo (2006), Platero (2007) y Forest, Platero, et. al. (2008).

- Casanova Fernández, Vanesa** (2001). "El velo en Egipto. ¿Símbolo de opresión o seña de identidad?", *Nación Árabe*, 44: 87-105.
- Casal, Marta y Mestre, Ruth** (2002). "Migraciones femeninas", en Javier de Lucas y Francisco Torres (eds.) *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa: 120-167.
- Clifford, James** (1999). *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.
- Collins, Patricia Hill** (1986). "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", en Sandra Harding (ed.) (2004) *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Nueva York y Londres, Routledge: 103-126.
- Collins, Patricia Hill** (1997). "Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Where is the Power?", en Sandra Harding (ed.) (2004) *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Nueva York y Londres, Routledge: 247-253.
- Collins, Patricia Hill** (2000). *Black Feminist Thought*, (2ª ed), Nueva York y Londres, Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé** (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *The University of Chicago Legal Forum*, 1989: 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé** (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review*, 43(6): 1241-1279. reeditado en Linda Martín Alcoff y Eduardo Mendieta (eds.) (2003) *Identities. Race, Class and Nationality*, Oxford, Blackwell, 175-200.
- Davis, Angela Y.** (1983). *Mujer, Raza y Clase*, Madrid, Akal, (2004).
- Duits, Linda y van Zoonen, Liesbet** (2006). "Headscarves and Porno-Chic. Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society", *European Journal of Women's Studies*, Vol. 13(2): 103-117.
- Eskalera Karakola** (2004). "Prologo", en hooks, bell (et.al.) (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Fanon, Franz** (1959). "Algeria Unveiled", en *A Dying Colonialism*, Nueva York: Grove Press: 35-68.
- Forest, Maxime; Platero, Raquel/Lucas** (et. al.) (2008). *Series of Quing STRINQ Intersectionality Country Reports: Spain*, documento no publicado. Viena, IWM, Octubre, 2008.
- Fortier, Anne-Marie** (1999). "Re-Membering Places and the Performance of Belonging(s)", en Vikki Bell, (ed.), *Performativity & Belonging*, Londres, Sage: 41-64.
- Fortier, Anne-Marie** (2000). *Migrant belongings. Memory, Space, Identity*, Oxford, Berg.
- García Dauder, Silvia y Romero Bachiller, Carmen** (2002). "Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación", *Revista Athenea Digital*, 2, Octubre, <http://ddd.uab.es/pub/athdig/15788946n2a4.pdf> [Revisado 3 de Febrero de 2010].

- Gilroy, Paul** (1987). *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Hall, Stuart** (1980/2002). "Race, Articulation and the Societies Structured in Dominance", en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.) *Race Critical Theories*, Oxford, Blackwell: 38-68.
- Hall, Stuart** (1992). "New Ethnicities" en James Donald y Ali Rattansi (eds.) *"Race", Culture and Difference*, Londres, SAGE: 252-259.
- Hall, Stuart** (1996). "Introducción: ¿quién necesita "identidad"?", en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu: 13-39. (2003).
- Halley, Janet** (2006). *Split Decisions. How and Why to Take a Break from Feminism*, Princeton y Oxford, Princeton University Press.
- Hekman, Susan** (1997). "Truth and Method: Standpoint Theory Revisited", en Sandra Harding (ed.) (2004) *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Nueva York y Londres, Routledge: 225-241.
- Hooks, bell** (et.al.) (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Hull, Gloria T., Scott, Patricia Bell y Smith, Barbara** (eds.) (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*, Nueva York, The Feminist Press.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal** (1987)
- Lewis, Gail** (2009). "Editorial. Celebrating Intersectionality? Debated on a Multi-faceted Concept in Gender Studies: Themes from a Conference", *The European Journal of Women's Studies*, Vol. 16 (3): 203-210.
- Lorde, Audre** (1982). *Zami: A New Spelling of My Name*, Londres, Pandora (1996).
- Matsuda, Mari** (1990). "Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition", *Stanford Law Review*, Vol. 43: 1183-1192.
- McClintock, Anne** (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Mohanram, Radhika** (1999). *Black Body. Women, Colonialism, and Space*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Moraga, Cherríe y Anzandúa, Gloria** (ed.) (1981). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, The Kitchen Table: Women of Color Press.
- Nash, Jennifer C.** (2008). "Re-thinking Intersectionality", *Feminist Review*, Vol. 89: 1-15.
- Pérez-Agote, Alfonso; Tejerina, Benjamín y Barañano, Margarita** (coord.), (2010). *Barrios multiculturales. Las relaciones interétnicas en dos regiones metropolitanas*, Madrid, Trotta.
- Platero, Raquel/Lucas** (2007). "Intersecting Gender and Sexual Orientation. An Analysis of Sexuality and Citizenship in Gender Equality Policies in Spain", "Contesting Citizenship: Comparative Analyses", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, CRISPP, 10 (4): 575-597.

Platero, Raquel/Lucas (2009). "Las políticas de igualdad de Andalucía, Cataluña, Madrid y País Vasco a examen: una mirada sobre la interseccionalidad, la construcción del género y la sexualidad", comunicación presentada en el *IX Congreso de la AECPA "Repensar la democracia: Inclusión y Diversidad"*, Área I. Teoría Política, Grupo 4. "La perspectiva de género en la Ciencia Política: experiencias y futuro", disponible en http://www.aecpa.es/archivos/congresos/congreso_09/grupos-trabajo/area01/GT04/10.pdf. [Consultado 1 de marzo de 2010].

Platero, Raquel/Lucas (en prensa). "Interseccionalidad: una introducción", en Platero, R./L. (coord.). *Interseccionalidad y sexualidad. Voces desde los márgenes* (título provisional), Barcelona: Melusina (en prensa).

Prins, Baukje (2006). "Narrative Accounts of Origins. A Blind Spot in the Intersectional Approach?", *The European Journal of Women's Studies*, Vol. 13 (3): 277-290.

Puar, Jasbir (2007). *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham y Londres, Duke University Press.

Romero Bachiller, Carmen (2005) "Postcolonialismo y teoría *queer*", en David Córdoba, Javier Sáez, Paco Vidarte (eds.) *Introducción a la teoría queer*, Madrid: Egales: 149-164.

Romero Bachiller (2006). *Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y "raza"/etnicidad en "mujeres inmigrantes" en el barrio de Embajadores (Madrid)*, Tesis Doctoral, Dirigida por Fernando J. García Selgas, Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica), Universidad Complutense de Madrid, defendida 20/12/2006.

Romero Bachiller (2007). "El exotismo de los cuerpos y la fetichización de la mirada en la producción de las 'mujeres inmigrantes' como 'otras'", en María José Sánchez Leyva y Alicia Reigada (eds.) *Crítica Feminista y Comunicación*, Sevilla, Comunicación Social: 186-214.

Romero Bachiller, Carmen y García Dauder, Silvia (2003). "Saturaciones Identitarias: De Excesos, Materialidades, Significación y sus (In)Visibilidades", *Clepsydra. Revista de estudios de género y teoría feminista*, 02: 37-56.

Scott, Joan W. (2007). *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press.

Smith, Barbara (1983). "Introduction" en Barbara Smith (ed.) *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press: xix-lxii.

Spivak, Gayatri Chakavorty (1988). "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg, (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press: 271-316.

Valcárcel, Amella (2004). "Prólogo a la edición española", en Fadela Amara, *Ni putas ni sumisas*, Madrid, Cátedra (con la colaboración de Sylvia Zappi): 7-17.

Verloo, Mieke (2006). "Multiple Inequalities, Intersectionality and the European Union", *The European Journal of Women's Studies*, Vol. 13 (3): 211-228.

Yuval-Davis, Nira (2006). "Intersectionality and Feminist Politics", *The European Journal of Women's Studies*, Vol. 13 (3): 193-209.

Yuval-Davis, Nira y Anthias, Flora (1992). “Raza y género”, en Eduardo Terrén (ed.) (2002) *Razas en Conflicto. Perspectivas Sociológicas*, Barcelona, Anthropos: 250-262.