

Juntas y revueltas: la sororidad en el feminismo contemporáneo¹

United and diverse: Sorority in contemporary feminism

BELÉN LIEDO (Instituto de Filosofía, CSIC)²

Artículo recibido: 30 de marzo de 2022
Solicitud de revisión: 16 de abril de 2022
Artículo aceptado: 6 de junio de 2022

Liedo, Belén (2022). Juntas y revueltas: la sororidad en el feminismo contemporáneo. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 27(2), pp. 1-22.
doi: <http://dx.doi.org/10.6035/recerca.6539>.

Resumen

La sororidad ha ganado protagonismo en los nuevos discursos feministas, en España y en el mundo. Mientras que en España se trata de un uso reciente, en otros momentos históricos del feminismo ya se han producido importantes reflexiones sobre el tema que pueden iluminar la comprensión del presente. La idea de sororidad que suele manejarse en la actualidad puede analizarse a través de varios componentes: la confianza en los testimonios de todas las mujeres, la apelación a lo emocional, a los cuidados y la vulnerabilidad compartida y la valoración de la unión entre las mujeres por encima de sus diferencias. La potencia política de la asociación entre las mujeres, sin embargo, no está exenta de problemas. Todos estos aspectos merecen un análisis detenido para poder construir un concepto de sororidad políticamente fructífero.

Palabras clave: cuidado, emociones, interseccionalidad, justicia epistémica, sororidad, vulnerabilidad.

¹ Este trabajo ha sido elaborado gracias a una ayuda para la Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Universidades, con referencia FPU19/06027, y en el marco del proyecto de investigación BAKARZAIN Soledad no deseada y cuidados, financiado por la Fundación BBK-Kuna y el Instituto de Gobernanza Democrática Globernance. Agradezco a Sandra Ramos Hernández y a Jon Rueda Etxebarria la lectura y el comentario de versiones previas del artículo.

² belen.liedo@cchs.csic.es

Abstract

Sorority has gained relevance in latest feminist discourses, in Spain and in the wide world. While in Spain its use is recent, other historical periods of feminism have already produced important reflections on the subject that can illuminate the contemporary analysis. The idea of sorority that is currently used can be examined through several components: the trust in the testimonies of all women, the appeal to emotionality, to care and to shared vulnerability, and the appreciation of the unity between women over and above their differences. The political strength of the women's alliance, however, is not without drawbacks. All these aspects deserve a careful consideration in order to construct a politically fruitful concept of sorority.

Key Words: care, emotions, epistemic justice, intersectionality, sisterhood, sorority, vulnerability.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, hemos asistido a una generalización del término *sororidad* en el feminismo español. Este protagonismo ha sido más acusado en el activismo, aunque también ha estado presente en la teoría. A pesar de que su significado y usos a veces no est n del todo claros, parece que la sororidad recoge muchas de las características y sensibilidades propias de la cuarta ola feminista.

La sororidad puede ser descrita tentativamente como una alianza afectiva y política entre mujeres. Por definición, es feminista, puesto que surge a partir de la conciencia de la opresión compartida y tiene como objetivo contribuir al fin de esa opresión. En castellano, *sororidad* tiene un carácter etimológico que remite a la convivencia de mujeres en ámbitos religiosos o eclesiásticos. Durante la llamada cuarta ola del feminismo, que hemos vivido en los años recientes, la sororidad ha tomado un rol más central en las reivindicaciones y el discurso público feministas, apareciendo en prensa, discursos políticos, cánticos y cartelera. Como señalan Abrisketa y Abrisketa (2020), en España es la primera vez que esta palabra toma tal protagonismo.

La sororidad no ha merecido la misma opinión para todas las corrientes feministas. El feminismo negro de la segunda ola fue marcadamente crítico con la idealización de una supuesta *sisterhood* que uniese a todas las mujeres. La razón de esta desconfianza era la existencia de opresiones y desigualdades de poder entre unas mujeres y otras, atravesadas por los ejes de la racialización, la clase y la orientación sexual. En el polo opuesto, el feminismo de la diferencia italiano encumbró el *affidamento* a una categoría central de sus reivindicacio-

nes. Esta idea estaba relacionada con la construcción de vínculos entre mujeres, particularmente con la restauración del vínculo primordial madre-hija, como antídoto ante el privilegio cultural de las relaciones entre hombres y entre mujeres y hombres.

En este artículo trataré de analizar los diferentes matices que encierra la sororidad, poniendo sobre la mesa algunas de las problemáticas más importantes y planteando un uso político que aspira a superar algunas de sus limitaciones. Para ello, si bien me situaré en el contexto actual, reflexionaré en diálogo con aquellas consideraciones históricas que puedan servir de ayuda. La estructura del artículo recorrerá algunos de sus elementos centrales, poniéndolos en relación con el feminismo histórico y global e interrogando sus potenciales y límites.

1. HERMANA, YO SÍ TE CREO: LA JUSTICIA EPISTÉMICA

La cuarta ola feminista ha estado y está atravesada fundamentalmente por la lucha contra la violencia sexual (Cobo, 2019). Quizá este no sea el principal rasgo de la sororidad en términos generales, pero sí ha sido uno de los canalizadores más importantes en la historia reciente del feminismo en España y en el mundo. En el ámbito internacional el movimiento #MeToo ha amparado las denuncias de las mujeres en diferentes ámbitos, dentro y fuera del empleo. En España, el impulso del #MeToo se hizo especialmente patente a raíz del caso de La Manada, en el 2018 (Liedo, 2021).

En este contexto, así como en las movilizaciones por la huelga feminista entre el 2016 y el 2019, el principio político de la sororidad se ha concretado a través de una iniciativa ampliamente difundida: la rehabilitación de la justicia epistémica. La injusticia epistémica ha sido teorizada con excepcional influencia por Miranda Fricker (2021), quien la tipifica como un tipo de injusticia que agrava la condición de sujeto de conocimiento de la persona y, por tanto, socava su dignidad. La injusticia epistémica se encuentra en las barreras culturales, jurídicas y de otros tipos que enfrentan históricamente las mujeres a la hora de identificar, denunciar y combatir la violencia sexual. Un complejo entramado ideológico da sustento a la invisibilidad y la impunidad de este tipo de violencias en contextos patriarcales (De Miguel, 2008).

Fricker (2021) distingue entre injusticia epistémica hermenéutica y testimonial. La injusticia hermenéutica ocurre cuando los sujetos carecen de las herramientas epistémicas necesarias para nombrar y comunicar la realidad

que viven, por causa de un déficit en los recursos epistémicos compartidos en un determinado contexto. Por ejemplo, en ausencia del concepto *acoso sexual*, las mujeres víctimas del fenómeno que hoy recibe ese nombre no contaban con la capacidad de identificar, nombrar y comunicar su vivencia (Fricker, 2021). La injusticia testimonial, por su parte, se produce cuando el sujeto no es reconocido como agente válido de conocimiento, generalmente a causa de la existencia de prejuicios epistémicos sistemáticos (no accidentales) que se activan en situaciones determinadas. Por ejemplo, una persona negra puede encontrarse con problemas a la hora de resultar creíble ante la policía por la activación de prejuicios racistas.

Una característica importante de este tipo de injusticia es la no intencionalidad (Fricker, 2021). Es decir, estas situaciones no son la consecuencia de una decisión deliberada de un agente específico que quiera discriminar a otro. Se trata de injusticias estructurales (Young, 2011), es decir, grandes configuraciones sociales dañinas en cuya perpetuación todas las personas participan en mayor o menor grado. Por tanto, todas las personas que pertenecen a ese sistema tienen cierta responsabilidad en atajar su pervivencia. De hecho, Iris M. Young (2011) defiende que las víctimas de las injusticias estructurales tienen, en cierto sentido, mayor responsabilidad de combatirlas. Y esto es precisamente lo que han hecho las mujeres feministas en los últimos años.

Fernando Broncano (2021) señala un tipo de asociación política fundamentalmente epistémica, que llama «fraternidad/sororidad epistémica». Este tipo de asociación es la que se pone en funcionamiento al gestar las comunidades políticas, articulando la conciencia común de pertenencia a un mismo movimiento. Si bien cabría distinguir entre una fraternidad epistémica y una sororidad epistémica, puesto que la primera puede leerse desde una continuidad con la tradición republicana no necesariamente presente en la segunda, el concepto permite iluminar algunos de los mecanismos de lucha por la justicia epistémica que se han desplegado en el movimiento feminista en los últimos años.

Las mujeres feministas han afrontado la injusticia epistémica en el contexto de la denuncia pública y jurídica de la violencia sexual, tanto en su acepción testimonial como hermenéutica. En primer lugar, un lema especialmente difundido condensa una idea de credibilidad por defecto: «hermana, yo sí te creo». La solidaridad entre mujeres se expresa así a partir de un reconocimiento grupal de común susceptibilidad a la violencia sexual. Entonces, el primer paso de justicia epistémica es un reconocimiento de la legitimidad de todas las demás mujeres como sujetos de enunciación de sus propias experiencias, fren-

te a la violencia sexual que silencia y no reconoce sus voces. La lucha contra la injusticia testimonial, en este sentido, parte del reconocimiento de la común condición de potencial víctima de esta y se hace efectiva al reconocer a las otras mujeres como sujetos *a priori* veraces.

Asimismo, se ha tratado de crear nuevos conceptos capaces de captar las complejidades de la violencia sexual. Estos nuevos conceptos permiten el reconocimiento de realidades que antes permanecían sin identificar: la violencia de género, la violencia vicaria, el feminicidio, etcétera. Así, se contribuye a crear un escenario de mayor justicia hermenéutica. Es decir, podemos afirmar que tanto la injusticia testimonial como la hermenéutica han sido combatidas desde un compromiso con la sororidad.

Para Marcela Lagarde (2009), la sororidad cobra un valor especial precisamente como forma de resistencia a la subjetividad patriarcal que puede impregnar las formas en que las mujeres se conciben las unas a las otras. Según Lagarde, el orden patriarcal obtiene rédito de la división y la competición entre mujeres, principalmente mediante la competencia por la aceptación del varón. Frente a ello, establecer lazos de consideración y aprecio entre las mujeres es en sí mismo combativo, puesto que debilita una de las estructuras que sustentan el poder patriarcal: la prerrogativa masculina de valoración de las mujeres. Se puede establecer un hilo que conecta el establecimiento de lazos políticamente cargados entre mujeres, lazos fundados en el reconocimiento mutuo como agentes de conocimiento válidos, y las iniciativas de restablecimiento de mecanismos de justicia con perspectiva de género. En este sentido, esta nueva alianza de respeto mutuo entre las mujeres ayudaría a construir nuevos horizontes de justicia epistémica.

2. OS QUIERO MUCHO, TÍAS: EMOCIONES Y AFECTOS

El giro afectivo es el nombre que se ha dado al movimiento general de protagonismo de las emociones en la vida pública y la academia, especialmente en ciencias sociales (Lara y Enciso Domínguez, 2013). Una de las hebras que componen este movimiento general es, precisamente, la mirada de la sospecha del feminismo sobre el tratamiento que han recibido las emociones en muchas de las filosofías dominantes de la historia del pensamiento occidental. La censura de las emociones como impulsos menos evolucionados o feminizados y el privilegio de las emociones más típicamente masculinas sobre las feminizadas

son dos de las razones que llevan a las feministas a atender a las emociones desde un nuevo punto de vista.

Uno de los casos más representativos de esta tendencia es el proyecto de Sara Ahmed. Ahmed estudia el modo en que se ha utilizado la emocionalidad para despojar de pretensión de racionalidad a las mujeres, particularmente a las mujeres racializadas (Ahmed, 2015). Este diagnóstico se enmarca en un proyecto de resignificación de las emociones que trata de alejarlas tanto de las teorías que las ligan a la corporalidad como aquellas que las explican desde la cognición. Para Ahmed, las emociones son algo que discurre entre los cuerpos y que, de hecho, define los límites y las relaciones entre ellos. Las emociones no son algo que surja del cuerpo hacia afuera, ni tampoco algo que se forme fuera del cuerpo y después le afecte. Dice Ahmed:

[L]as emociones no están ni «en» lo individual ni «en» lo social, sino que producen las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos. Mi análisis demostrará cómo las emociones crean las superficies y límites que permiten que todo tipo de objetos sean delineados. Los objetos de la emoción adoptan formas como efectos de la circulación (Ahmed, 2015: 34-35).

El movimiento feminista también ha sido tildado de «demasiado emocional» para tratar de desprestigiarlo (Ahmed, 2015: 257). Ante esta acusación, Ahmed considera que sería erróneo apelar a una supuesta racionalidad pura del feminismo. Por el contrario, aboga por una resignificación de la emocionalidad, capaz de demostrar que no hay racionalidad que pueda estar exenta de emoción. Está claro, entonces, que hay un componente emocional en la respuesta política que supone el feminismo. A partir de aquí, ¿cómo concretar la relación entre la sororidad, la emocionalidad y el feminismo?

Como ha señalado Elizabeth Stephens (2015), hay un cierto protagonismo de las emociones dolorosas en el feminismo reciente, y también en los movimientos *queer*. Sentimientos y emociones como la indignación, el miedo o la ansiedad se convierten en los disparadores que ponen de manifiesto la injusticia de una situación y la urgencia de actuar políticamente para cambiarla. Ahmed analiza la centralidad de la indignación para el feminismo, así como el papel del dolor y el sufrimiento de las mujeres, desde una mirada más bien escéptica. Según su planteamiento, ciertos tratamientos del dolor de las mujeres corren el peligro de centrar la identidad de las mujeres en su estatus como potenciales víctimas de violencia, bloqueando a veces la construcción de nuevas configuraciones de género posibles. La solidaridad política entre las muje-

res, defiende Ahmed, no puede limitarse a asumir la pertenencia a un mismo grupo identitario definido por la sujeción a cierta violencia. Es necesario ir más allá del identitarismo monolítico para crear una asociación política creativa y abierta al cambio.

Frente al énfasis en el dolor, Ahmed explora la potencia del asombro como emoción feminista. El asombro implica una nueva percepción del mundo que supone la apertura de nuevas posibilidades de acción sobre él. El asombro es creativo e ilumina parcelas de la realidad que antes podían pasar desapercibidas. Por eso, el asombro contiene un potencial emancipador: permite dislocar la normalidad, detectar aquellos aspectos que pueden ser transformados, imaginar nuevas formas sociales y confiar en la posibilidad del cambio.

Junto a la potencia del asombro, está también la de la esperanza. Ahmed lee la esperanza como una emoción ligada a la conciencia de la posibilidad del cambio político. Lejos de entenderse como una emoción desmovilizadora, Ahmed considera imprescindible la confianza en un futuro mejor para activar el compromiso con la justicia social: «la esperanza es lo que nos permite sentir que lo que nos indigna no es inevitable, aun cuando la transformación pueda sentirse a veces como imposible» (Ahmed, 2015: 278).

Entonces, Ahmed encuentra en el asombro y en la esperanza la posibilidad de aparición de los vínculos productivos y que otorgan sentido al movimiento mismo del feminismo hacia la acción política. Ese *nosotras* que surge del vínculo está siempre en movimiento, precisamente por aparecer en la inclinación hacia el futuro propia de la esperanza. El vínculo, pues, no mira solo hacia atrás, ya que quedaría paralizado en la contemplación del propio dolor pasado. El vínculo mira siempre hacia delante, hacia el nuevo mundo que ya se sabe posible, y toma su movimiento del impulso esperanzado.

De esta forma, es posible incluir la importancia de las emociones en la construcción de los vínculos feministas. El propio feminismo ha elaborado la crítica a las formas de racionalidad de raigambre patriarcal que niegan el papel que ejercen las emociones en la construcción de los sujetos políticos dentro de un movimiento. Por lo tanto, no sería razonable descartar la importancia de las emociones en esta construcción del sujeto del feminismo. Sin embargo, tampoco sería deseable fundar toda asociación sobre la pretensión de la existencia de emociones productivas. La afectividad que impregna las relaciones entre las mujeres dentro del feminismo también puede ser contra-productiva para los objetivos del movimiento. Por ello, resulta conveniente atender y promocionar aquellas formas de emocionalidad que permiten abrir nuevas posibilidades de acción.

3. SI TOCAN A UNA, NOS TOCAN A TODAS: VULNERABILIDAD E INTERDEPENDENCIA

La vulnerabilidad ha sido una categoría relevante en la filosofía reciente, no solo en la teoría feminista (Seguró, 2021; Rodríguez López, Sánchez Madrid y Zaharijević, 2021). La reivindicación de la vulnerabilidad como un valor, lejos de ser una debilidad o un defecto, forma parte de la tendencia general en filosofía política feminista que no solo pretende incluir a las mujeres en las teorías tradicionales, sino que señala la necesidad de modificar las teorías en su conjunto ante su inadecuación para captar la realidad de las mujeres (Guerra Palmero, 2009; Sales Gelabert, 2021). Asimismo, tiene que ver con la ampliación del sujeto moderno, para tratar de dar cabida a una mayor diversidad de vidas en él (Hernando, 2018).

La vulnerabilidad humana puede ser entendida como una condición universal propia de todas las personas. En este sentido, sería un antídoto contra las fantasías de omnipotencia y total autonomía propias de ciertas versiones del sujeto moderno (Fineman, 2008). En un segundo sentido, también se refiere a situaciones de mayor o menor exposición a ciertos peligros, cuya incidencia depende de factores sociales y políticos. Por ejemplo, la vulnerabilidad al acoso laboral es una situación contingente que depende de las condiciones en las que se encuentre inserta una persona. Este doble significado de la vulnerabilidad ayuda a identificar las dos formas en las que ha sido una categoría política relevante en los discursos feministas recientes.

En el primer sentido, reivindicar la vulnerabilidad es una forma de reclamar dignidad para las vidas no normativas: aquellas vidas que no responden al modelo de sujeto moderno que se pretende totalmente autónomo, independiente, plenamente capaz y autosuficiente. Esta antropología moderna es impugnada desde la filosofía feminista desde varios frentes. Se pone de manifiesto que ninguna vida es realmente autosuficiente, sino que siempre depende del cuidado de otras personas. Enunciar al sujeto como un ser plenamente autosuficiente implica, lo primero, invisibilizar los trabajos de cuidado que hacen posible su misma existencia, es decir, relegar a los márgenes el papel de las mujeres sobre las que recae esa tarea de sostenimiento de la vida. Por otra parte, también implica despojar de la categoría de sujeto plenamente digno a aquellas personas que, por su edad, estatus de capacidad u otros condicionantes, no cumplen con las elevadas expectativas de autonomía que impone dicha antropología.

La vulnerabilidad conlleva interdependencia. Precisamente porque somos vulnerables, necesitamos asociarnos unas con otras para sostener vidas vivibles. Esta afirmación, válida en general, se puede concretar en el terreno feminista. El reconocimiento de la vulnerabilidad compartida sería un punto de partida hacia la asociación política. Además, forma parte de la crítica a la moral dominante y sus rasgos patriarcales, reivindicando frente a ella la moralidad que había sido calificada como femenina y dotándola del valor y la aspiración universalista de la que había sido privada.

En un segundo sentido, se ha señalado que la vulnerabilidad no está igualmente repartida entre todas las vidas: existen condicionantes sociales de la vulnerabilidad. Esta constatación lleva a una atención política hacia las condiciones estructurales que generan situaciones de riesgo específicas para ciertos sectores de población. Entonces, reconocer la vulnerabilidad no es solo asumir la condición ontológica y universal de interdependencia radical que nos constituye inescapablemente; también implica la crítica a los factores sociales y políticos que hacen surgir las condiciones específicas de la vulnerabilidad que afectan a ciertas personas; en concreto, a las vidas de las mujeres. El género puede interpretarse así como uno de esos factores sociales de producción de vulnerabilidad. En tanto factores sociales y culturales, son susceptibles de cambio, y así la acción política feminista se dirige hacia la transformación de esas estructuras de vulnerabilidad injustas. Por ejemplo, la vulnerabilidad a la violencia sexual es actualmente una de las circunstancias de la vida como mujer, circunstancia que puede ser combatida y cambiada mediante la lucha política. La asociación política nace de la situación de vulnerabilidad compartida y se encamina hacia la remisión de la amenaza.

Una de las autoras que más ha trabajado recientemente sobre la vulnerabilidad como base para la asociación política es Judith Butler (2017, 2021). Para Butler, la precariedad de los cuerpos es una condición radical. La interdependencia humana es un hecho ontológicamente previo a la individuación: la individuación solo aparece gracias a la existencia del vínculo con el otro. La vulnerabilidad no es, pues, salvada ni superada, sino que se convierte en el fundamento mismo de una nueva antropología que impugna al sujeto de las primeras modernidades. Butler critica el modelo del contrato social de Hobbes, que presupone la existencia de individuos totalmente independientes, racionales y autointeresados. Frente a este sujeto, reivindica el carácter necesitado de toda vida humana, a partir del cual es preciso establecer vínculos con otras personas para poder constituirse como sujeto autónomo.

¿Qué política feminista se deduce de esta vulnerabilidad radical? En primer lugar, una política encaminada al sostenimiento mutuo de vidas que merezcan ser vividas. La recuperación feminista de la vulnerabilidad podría conducir a una reivindicación de la interdependencia como foco central de la acción política, esto es, buscando la construcción de redes comunes capaces de sostener esa vida precaria. La sororidad cobra entonces un nuevo cariz plenamente político: en primer lugar, la asociación entre las mujeres parte del reconocimiento de la interdependencia. En segundo lugar, asume el compromiso de responder ante la necesidad de cuidado de las otras, es decir, existe una toma de responsabilidad ante las situaciones vividas por las otras. Por último, adquiere el objetivo de la remisión de las condiciones de producción de vulnerabilidad, entendiéndolas como factores estructurales de injusticia.

Es necesario matizar, también, algunas críticas que se han hecho a ciertos usos de la vulnerabilidad como característica definitoria de la condición de mujer. María Martínez (2018) señala que puede encontrarse una cierta hipóstasis de la vulnerabilidad en la calificación de condiciones vitales de la mujer, especialmente en ciertos tratamientos de la violencia de género y sexual en España. En estos casos, la vulnerabilidad se habría entendido como una especie de destino trágico de todas las mujeres, equiparándola con la falta de agencia, el desempoderamiento, la incapacidad de tomar decisiones o de conocer lo que es bueno para una misma, y una condición de víctima perpetua. Consecuentemente, pareciera que el objetivo del movimiento feminista sería lograr para las mujeres un ideal de independencia e invulnerabilidad equiparable al modelo masculino de subjetividad, modelo que ya se ha venido desmontando en los párrafos anteriores.

Esta tentación de convertir la vulnerabilidad en una esencia casi inmutable de la vida de las mujeres coincide con las tendencias improductivas que detecta Ahmed en la construcción del sujeto feminista a partir de los sufrimientos compartidos. Se trataría de una identidad que dificulta, de hecho, la creación de nuevos escenarios de vida libres de la amenaza de la violencia. Frente a ello, es preciso insistir en que la vulnerabilidad socialmente construida es una condición circunstancial y contingente, es decir, que puede ser modificada. Precisamente eliminar esa sujeción a la posibilidad de la violencia es uno de los objetivos del movimiento feminista. Pero eliminar los condicionantes sociales de la vulnerabilidad situacional no significará nunca convertir a las mujeres en sujetos plenamente invulnerables y autosuficientes; tal objetivo no es congruente con las nuevas antropologías feministas que se han venido detallando. En pocas palabras, ni siquiera es un objetivo posible.

En conclusión, el papel de la vulnerabilidad en el movimiento y la teoría feministas significa tanto una ampliación del sujeto moderno, reconociendo la interdependencia y la necesidad de cuidado universales, como una impugnación de las condiciones sociales que generan situaciones injustas de vulnerabilidad exacerbada para las mujeres y los sujetos no normativos. A continuación, es conveniente abordar la contrapartida de la vulnerabilidad: el cuidado.

4. A MÍ ME CUIDAN MIS AMIGAS: EL CUIDADO

El cuidado ha sido un tema central de la teoría y la práctica feministas, si bien ha conocido diferentes formas de expresión en cada corriente y momento histórico. Fundamentalmente, podemos distinguir dos claves: el feminismo marxista ha hablado más bien de trabajo reproductivo, siguiendo una línea de pensamiento inaugurada por el propio Engels (2006), mientras que en el seno de la ética y la filosofía política se ha desarrollado más el paradigma de la ética del cuidado que inició Carol Gilligan (1992).

La ética del cuidado ha sido a veces relacionada con el feminismo de la diferencia o el feminismo cultural. Sin embargo, esta asociación no es del todo ajustada a la realidad. El feminismo de la diferencia, en efecto, recuperó las tareas y valores tradicionalmente femeninos para reivindicar su importancia. Este movimiento puede entenderse como una reacción a la condena que había recibido lo feminizado en olas previas que habían identificado lo femenino con la opresión, empezando por *El Segundo Sexo* (De Beauvoir, 2016). Asimismo, el feminismo de la diferencia dio especial importancia a la sororidad, siendo central el concepto italiano de *affidamento*. El feminismo de la diferencia abogaría por una unión entre mujeres marcada por la apología de lo femenino, incluidos los vínculos propios del cuidado y la filiación entre mujeres.

Las feministas de la diferencia francesas dieron especial importancia a la restauración y la recreación de una cultura femenina desde varios frentes, relacionados de forma general con la unión entre las mujeres. Algunos de estos temas son el vínculo madre-hija, la escritura femenina como forma de subversión del orden simbólico patriarcal (Cixous, 1995) y la consolidación de la identidad femenina definida autónomamente como punto de partida para escapar a la heterodesignación de la identidad dominante masculina (Álvarez, 2001). Un análisis más pormenorizado de las ramificaciones de esta corriente escapa a los objetivos de este artículo; por ello, es interesante centrarse en el pionero concepto de *affidamento* en el feminismo italiano, que puede conside-

rarse representativo de varias de las características del feminismo de la diferencia.

Las mujeres de la Librería de Mujeres de Milán propusieron el *affidamento*, término de complicada traducción, como sustrato fundamental de la lucha política de las mujeres (Librería de Mujeres de Milán, 2004). Para las feministas de la diferencia, la liberación de las mujeres no podía llevarse a cabo mediante las herramientas políticas de la tradición patriarcal, ya que están fundadas en un orden simbólico masculino que no deja espacio para la libre definición de las mujeres como sujetos ni para su asociación y reconocimiento mutuos. El *affidamento* es el nombre que dan a las relaciones entre las mujeres que siempre han existido, si bien aún no habían sido conceptualizadas con este carácter emancipatorio.

Según esta corriente de pensamiento, el orden simbólico patriarcal abre una disyuntiva fundamental para las mujeres: o bien reconocer su diferencia sexual y acatar la subyugación, o bien aspirar a la universalidad masculinamente definida y renunciar a su realidad sexuada. Las feministas de la diferencia proponen abolir esta disyuntiva desde su mismo planteamiento y aspirar a una reafirmación de la diferencia sexual que, al hacerse poderosa en sí misma, escape a la heterodesignación y se pueda emancipar de la dominación patriarcal. Este movimiento ocurriría gracias a la asociación entre las mujeres: «La toma de conciencia es el acto político en que se descubre y se afirma la común identidad femenina. Cuando es reconocida, esta común identidad puede unir a las mujeres entre sí mucho mejor que cualquier organización» (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 42). Concretamente, la fórmula del *affidamento* propone un apoyo mutuo que surge del reconocimiento de la realidad compartida entre mujeres. Asimismo, toma un cariz de mentoría o amadrinamiento: a menudo, las mujeres de la Librería se refieren a relaciones entre dos mujeres entre las cuales media una diferencia de poder, conocimiento o estatus, a partir de la cual se fragua un aprendizaje de la menor a la mayor y una protección de la mayor sobre la menor. El *affidamento*, por último, se plantea como una restauración del vínculo originario con la madre que puede ser piedra fundante de la comunidad femenina.³

Las feministas de la diferencia de Milán otorgan un peso muy importante a la práctica de la autoconciencia propia de los movimientos de mujeres de los

³ El vínculo madre-hija no solo es relevante para las italianas, sino que también es fundamental para el feminismo de la diferencia francés. Para Luce Irigaray, el olvido y el silenciamiento de las genealogías femeninas por parte de la cultura patriarcal se funda en la negación de la historia de los vínculos madre-hija (Irigaray, 1992).

años sesenta y setenta. Esta autoconciencia no es puramente individual, sino que se construye en diálogo con otras mujeres, precisamente gracias a la identificación recíproca entre «semejantas» (Librería de Mujeres de Milán, 2004). A partir de la experiencia dentro de esta y otras formas de asociación política, las italianas proponen la ruptura con el orden de reconocimiento masculino-neutro. En este esquema, la única forma de liberación emocional e intelectual para las mujeres pasa por la construcción de un universo simbólico no patriarcal construido sobre los vínculos entre mujeres: «El simple reconocimiento en la relación entre mujeres es el acto sobre el cual se fundamenta en la práctica la libertad femenina» (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 199).

La diferencia fundamental con la ética del cuidado es que el paradigma del cuidado es marcadamente antiesencialista, mientras que el feminismo de la diferencia ha sido criticado precisamente por correr el riesgo de reificar de nuevo los roles de género (Posada Kubissa, 2005a, 2005b). Por otra parte, las propuestas más recientes en la ética del cuidado se inclinan hacia una recuperación de la aspiración universalista que se sitúa en oposición a las fantasías separatistas de cierto feminismo de la diferencia (Held, 1993; Tronto, 2013). La ética y la política del cuidado permiten analizar la importancia de las tareas de sostenimiento de la vida y los vínculos sin dejar atrás una mirada crítica acerca del papel que el cuidado y la diferenciación sexual del trabajo han tenido en la sujeción de las mujeres. En la ética del cuidado contemporánea no cabe, pues, encumbrar el cuidado como una virtud absoluta que ha de ser privilegiada a toda costa. Es preciso mantener la mirada de la sospecha ante las posibles reformulaciones de la diferencia sexual que releguen de nuevo a las mujeres a una posición subordinada mediante la asignación de estos roles.

Las primeras teóricas del cuidado centraron su interés en los modelos diádicos y jerárquicos del cuidado, tomando a la madre como caso paradigmático. En esta forma de entender el cuidado, hay alguien que cuida y alguien que es cuidado/a, y el cuidado se ejerce en una dirección más o menos vertical. Nel Noddings (2013) abordó la relación de cuidado entre la persona que cuida (*one-caring*) y la persona que es cuidada (*cared-for*). Por su parte, Sara Ruddick (1995) se centra en la práctica del maternaje (*mothering*), definida como la actividad de cuidar a la infancia, independientemente del género de quien la ejerza. En la investigación de Ruddick, el maternaje es especialmente afín a una construcción feminista de la no violencia, así como un punto de partida fructífero para el establecimiento de lazos feministas entre mujeres y también con hombres.

Si bien todas las personas necesitan cuidados en las diferentes etapas de la vida, hay situaciones en las que la necesidad del cuidado es más acuciante. Por ello, estas son las situaciones en las que más se ha detenido gran parte de la teoría. Por ejemplo, Eva F. Kittay (2013) habla de la discapacidad y la dependencia desde una perspectiva que desmiente las pretensiones universalistas del sujeto moderno, típicamente definido como alguien totalmente autónomo, racional y funcional. Kittay defiende que las capacidades humanas se desarrollan en un amplio espectro dentro del cual nadie es enteramente capaz, mientras que la necesidad de cuidado y ayuda es la circunstancia más habitual en la vida humana.

Más adelante, las teóricas más influyentes han hablado de formas más poliédricas y políticas de entender el cuidado. En la propuesta de Joan Tronto (1993, 2013), una democracia que pueda llamarse así debe preocuparse fundamentalmente del reparto y la organización de las tareas de cuidado de tal manera que todas las necesidades de la población se vean cubiertas de forma justa y equitativa, también respecto de las personas que se ocupan de cuidar. Para ello, entre otras cosas, es imprescindible abolir la diferenciación entre lo privado y lo público tal como ha sido definida hasta ahora (Tronto, 1993), porque relega el cuidado a un asunto fuera de lo político. El cuidado ya no es necesariamente algo que ocurre en una relación entre dos personas, sino una preocupación democrática de un grupo social.

Una teoría igualitaria y feminista del cuidado, en primer lugar, reivindica el lugar central que ocupa en el sostenimiento de todas las vidas, convirtiéndolas en vidas dignas. En segundo lugar, denuncia cómo el cuidado se ha relegado a lugares menos privilegiados de la sociedad, desvalorizándolo al asignarlo a las mujeres y a puestos subordinados en la escala social. En tercer lugar, entiende que el cuidado ocurre en complejas redes de relaciones, afectos, acciones y responsabilidades, no necesariamente de manera jerárquica.

Siguiendo este razonamiento, la sororidad puede ser entendida como una forma política de cuidado feminista entre mujeres. Para que el ejercicio del cuidado sea feminista, deben existir al menos dos elementos: reconocer que es imprescindible y repartir la responsabilidad de ejercerlo de forma equitativa. Por una parte, el cuidado es un principio moral que forma parte de la utopía feminista que da sentido y dirección al movimiento. Frente a un sistema patriarcal que olvida y desprecia las tareas de cuidado, una sociedad feminista es una sociedad orgullosamente cuidadora. Por otra parte, el cuidado se puede entender también como un principio moral que rige el comportamiento de las mujeres feministas entre sí, es decir, un compromiso con hacer las vidas ajenas

más vivibles y dignas mediante las acciones y las inclinaciones morales propias del cuidado.

5. EL FEMINISMO SERÁ INCLUSIVO O NO SERÁ: LA INTERSECCIONALIDAD

La cuestión de la interseccionalidad fue nombrada con este término por primera vez por Kimberlé Crenshaw en 1989 (Crenshaw, 1989), si bien el problema ha acompañado al feminismo desde su mismo surgimiento. A este respecto, es habitual nombrar como fundador el discurso de Sojourner Truth *Ain't I a woman?* (¿Acaso no soy yo una mujer?), pronunciado en 1851 frente a un grupo de sufragistas estadounidenses blancas. Truth captó con especial lucidez el problema al que se enfrentaba: la definición misma de la mujer por la que estaban luchando las precursoras feministas.

Las primeras fisuras que se diagnosticaron en la idea de sororidad fueron las mismas que aparecieron en la idea de la unión homogénea del movimiento feminista. Los feminismos periféricos no se sentían satisfechos con la enunciación vacía de la solidaridad entre mujeres. Particularmente, el feminismo negro, y posteriormente el decolonial, denunciaron que la apelación a la sororidad podía oscurecer las dinámicas de opresión que operan entre mujeres (Abrisketa y Abrisketa, 2020; Bacci, 2020).

Entre otras, Audre Lorde ha criticado que la sororidad (*sisterhood*) se entienda como homogeneidad de experiencias y situaciones, una homogeneidad tramposa, puesto que está construida sobre una vivencia determinada de la feminidad que en realidad no es universal. En su influyente *Carta abierta a Mary Daly*, Lorde afirma con rotundidad: «Tras la sororidad [*sisterhood*] está aún el racismo» (Lorde, 2007: 78, traducción propia). La unión de todas las mujeres, si no va acompañada de una oposición activa a los sesgos de injusticia que atraviesan las diferentes relaciones, reproducirá esas injusticias. Una asociación entre mujeres valiosa, entonces, debe tener en cuenta los condicionantes que el racismo estructural y las diferencias de clase imponen sobre las vidas de las mujeres, además del resto de ejes de opresión y desigualdad que pueden atravesarlas.

En un sentido similar, bell hooks (1986) defendió una idea de solidaridad entre mujeres que no estuviese solo basada en la engañosa noción de opresión compartida. hooks defiende vehementemente la necesidad de la sororidad en el proyecto feminista, pero considera que las contradicciones y las diferencias

entre mujeres deben ser confrontadas abiertamente y que la solidaridad solo puede ser construida en torno a un proyecto común:

La visión de la hermandad que evocan las mujeres del movimiento de liberación se basa en la idea de la opresión común. Ni que decir tiene que eran principalmente las mujeres blancas burguesas, tanto liberales como radicales en su perspectiva, las que creían en la noción de opresión común. La idea de la «opresión común» era una base falsa y corrompida que disfrazaba y mistificaba la verdadera naturaleza de la variada y compleja realidad social de las mujeres. Las mujeres están divididas por actitudes sexistas, racistas, privilegios de clase y toda una multitud de otros prejuicios (hooks, 1986: 127, traducción propia).

Ya en 1982, Hazel V. Carby (2012) señalaba las diferencias en las vivencias y opresiones de mujeres blancas y negras, centrándose especialmente en el contexto británico. En el artículo «Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina» señala cómo muchas de las categorías que más han servido a las mujeres blancas para entender su opresión son insatisfactorias a la hora de analizar las vivencias de las mujeres negras. Carby analiza también la importancia de las redes femeninas para el bienestar de las mujeres y la mitigación de las peores consecuencias del patriarcado, particularmente de las redes de cuidados en las comunidades racializadas o migrantes en los territorios colonizados y también en las metrópolis:

Las redes femeninas indican que las mujeres negras son figuras clave en el desarrollo de estrategias de supervivencia, tanto en el pasado, en los periodos de esclavitud y de colonialismo, como ahora, en su enfrentamiento con un Estado racista y autoritario (Carby, 2012: 240).

Por otra parte, algunas feministas radicales se dieron cuenta de que la apelación a la sororidad, en abstracto, puede funcionar como forma de disciplinamiento interno en los grupos activistas, de tal forma que la disidencia es silenciada bajo el argumento de mantener la unión del grupo como bien superior. Incluso, las críticas internas podían verse como una especie de traición o ataque al resto de compañeras, especialmente grave al faltar a un principio fundamental del movimiento como se supone que es la sororidad. Este peligro de entender la sororidad como algo ya definido y valioso en sí mismo fue detectado, entre otras, por Jo Freeman, Ti-Grace Atkinson o Susan Blaise (Abrisketa y Abrisketa, 2020).

Verónica Gago (2019) ha analizado el fuerte internacionalismo del último ciclo activista feminista, en torno a las huelgas 2016-2019. Gago habla de una

ubicuidad que no se hace efectiva a través de la homogeneidad, sino de la diferencia. La huelga se inscribió en los diferentes territorios de forma internacionalmente solidaria pero diferencialmente problematizada. Gago reconoce así la posibilidad de una solidaridad interseccional entre mujeres.

En el contexto actual, es imprescindible mencionar una de las brechas que está surgiendo con más fuerza en el feminismo en todo el mundo y que puede ser esquematizada diferenciando entre feminismo transinclusivo y feminismo transexcluyente. Sin necesidad de abordar en profundidad el conflicto, que excedería con mucho el alcance de este artículo, basta con llamar la atención sobre la apelación de las mujeres trans acerca del manejo de la sororidad en los círculos feministas. De nuevo, conseguir que la sororidad alcance a todas las mujeres requiere de una revisión profunda de las bases que sustentan el reconocimiento mutuo de las mujeres feministas. Las relaciones entre feminismo y movimiento trans y *queer* no han sido nunca sencillas (Ortega y Platero, 2015), pero no hay duda de que vivimos un momento de máxima tensión que reclama acción, negociación y responsabilidad en varios niveles. La sororidad entre mujeres cis y mujeres trans, como en otros casos que se han abordado en este artículo, no precisa de una identidad monolítica compartida, ni siquiera de una homogeneidad de experiencias de vida; convendría basarla en un compromiso comúnmente definido contra la opresión de las mujeres y los sujetos no normativos.

6. CONCLUSIONES

Tras lo expuesto, es posible enunciar algunas conclusiones de corte normativo respecto a la sororidad como herramienta feminista. En primer lugar, se ha mostrado la potencia creativa de la asociación entre mujeres en el caso del proyecto de rehabilitación de la justicia epistémica propio de la cuarta ola. Por otra parte, la importancia de la sororidad se alinea con la relevancia de la vulnerabilidad, la interdependencia y los cuidados en la oposición a las lógicas patriarcales. En este sentido, se trata de una nueva forma de construcción de vínculos deliberadamente politizados y feministas en aras de contribuir al objetivo del fin de la opresión sobre las mujeres.

La importancia de los afectos y emociones, a pesar de su fuerza, no debe ser sobredimensionada: la rabia puede servir de detonante para la iniciativa política, pero la alianza debe construirse más allá de la indignación, sobre los pilares sólidos de los objetivos compartidos. Asimismo, es especialmente rele-

vante evitar que una cierta romantización de la sororidad enmascare las diferencias de situación entre las mujeres, además de los posibles ejes de desigualdad u opresión que pueden cruzar sus relaciones. Por ello, una mirada interseccional sobre la sororidad es imprescindible. La sororidad no tiene por qué apelar a la homogeneidad, sino al compromiso con la construcción de un mundo más justo.

Todas estas cautelas frente a los peligros de una sororidad mal entendida no niegan la necesidad de establecerla entre las mujeres feministas. Precisamente por su potencial emancipador, es preciso definirla y construirla cuidadosamente. En palabras de bell hooks,

Las mujeres no necesitamos erradicar las diferencias para sentirnos solidarias. No necesitamos compartir una opresión común para luchar por igual para acabar con la opresión. No necesitamos sentimientos anti-hombres para unirnos, puesto que es enorme la riqueza de la experiencia, la cultura y las ideas que tenemos para compartir entre nosotras. Podemos ser hermanas unidas por intereses y creencias compartidas, unidas en nuestro aprecio por la diversidad, unidas en nuestra lucha para acabar con la opresión sexista, unidas en la solidaridad política (hooks, 1986: 138, traducción propia).

BIBLIOGRAFÍA

- Abrisketa, Olatz y Abrisketa, Marian G. (2020). "It's Okay, Sister, Your Wolf-Pack Is Here": Sisterhood as Public Feminism in Spain. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 45(4), 931-953. doi: <http://dx.doi.org/10.1086/707801>
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Instituto Universitario de Estudios de Género.
- Álvarez, Silvina (2001). Diferencia y teoría feminista. En Beltrán, Elena y Maquieira, Virginia (eds.). *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (243-286). Madrid: Alianza.
- Bacci, Claudia A. (2020). Ahora que estamos juntas: memorias, políticas y emociones feministas. *Revista Estudios Feministas*, 28(2), e72446. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n272446>
- Broncano, Fernando (2021). Fraternidad/sororidad y hegemonía. *Pensamiento al margen. Revista digital de ideas políticas*, 14, 21-32.

- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2021). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. Barcelona: Paidós.
- Carby, Hazel V. (2012). Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina. En Mercedes Jabardo (ed.). *Feminismos negros. Una antología*, (209-244). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Cixous, Hélène (1995). *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos.
- Cobo, Rosa (2019). La cuarta ola feminista y la violencia sexual. *Paradigma: revista universitaria de cultura*, 22, 134-138.
- 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*. Recuperado de: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8> [Consultado el 14 de septiembre de 2021].
- De Beauvoir, Simone (2016). *El Segundo Sexo*. Madrid: Cátedra Feminismos.
- De Miguel, Ana (2008). La violencia contra las mujeres. Tres momentos en la construcción del marco feminista de interpretación. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 38, 129-137. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2008.i38.407>
- Engels, Friedrich (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Fineman, Martha (2008). The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition. *Yale JL & Feminism*, 20, 1.
- Fricker, Miranda (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 97-103. doi: <http://dx.doi.org/10.5209/ltld.76466>
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Gilligan, Carol (1992). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Guerra Palmero, María José (2009). Vivir con los otros y/o vivir para los otros. Autonomía, vínculos y ética feminista. *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 1, 71-83.
- Held, Virginia (1993). *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Hernando, Almudena (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- hooks, bell (1986). Sisterhood. Political solidarity between Women. *Feminist Review*, 23, *Socialist-Feminism: Out of the Blue*, 125-138. doi: <http://dx.doi.org/10.1057%2Ffr.1986.25>
- Irigaray, Luce (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra Feminismos.
- Kittay, Eva F. (2013). *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York & London: Routledge.
- Lagarde, Marcela (2009). Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista. Recuperado de: <https://e-mujeres.net/wp-content/uploads/2016/08/Enemistad-y-sororidad.pdf> [Consultado el 17 de septiembre de 2021].
- Lara, Alí y Enciso Domínguez, Giazú (2013). El Giro Afectivo. *Athenea Digital*, 13(3), 101-119. doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>
- Librería de Mujeres de Milán (2004). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: HORAS y horas.
- Liedo, Belén (2021). No es un caso aislado: análisis del tratamiento mediático del caso “La Manada” desde la filosofía de Hannah Arendt. En Blanco Fuente, Irene, Giménez García, Elvira y Pando Amezcua, Sarai (coords.). *Hilos violeta: Investigando para la acción*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

- Lorde, Audre (2007). An Open Letter to Mary Daly. En Lorde, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches* (74-79). New York: Ten Speed Press.
- Martínez, María (2018). From the Subjected Subject to the Vulnerable Subject: An Unfinished Discussion in Contemporary Spanish Feminisms. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 43(2), 327-351.
- Noddings, Nel (2013). *Caring. A Relational Approach to Ethics and Moral Philosophy*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Ortega, Esther Mayoko y Platero, Lucas (2015) Movimientos feministas y trans* en la encrucijada: aprendizajes mutuos y conflictos productivos. *Quaderns de psicologia. International journal of psychology*, 17(3), 17-30. doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/psicologia.1280>
- Posada Kubissa, Luisa (2005a). La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray. En Amorós, Celia y de Miguel, Ana (eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización 2. Del feminismo liberal a la posmodernidad* (253-288). Madrid: Minerva.
- Posada Kubissa, Luisa (2005b). El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y «El orden simbólico de la madre». En Amorós, Celia y de Miguel, Ana (eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización 2. Del feminismo liberal a la posmodernidad* (289-317). Madrid: Minerva.
- Rodríguez López, Blanca, Sánchez Madrid, Nuria y Zaharijević, Adriana (eds.) (2021). *Rethinking Vulnerability and Exclusion. Historical and Critical Essays*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Ruddick, Sara (1995). *Maternal thinking. Towards a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Sales Gelabert, Tomeu (2021). Vulnerabilidad, precarización e injusticias interseccionales: notas para una filosofía política feminista. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 64, eo2. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.02>

- Seguró, Miquel (2021). *Vulnerabilidad*. Barcelona: Herder.
- Stephens, Elizabeth (2015). Bad Feelings. An Affective Genealogy of Feminism. *Australian Feminist Studies*, 30(85), 273-282. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/08164649.2015.1113907>
- Tronto, Joan C. (1993). *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*. New York & London: Routledge.
- Tronto, Joan C. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York & London: New York University Press.
- Truth, Sojourner (1851). Ain't I a Woman? Recuperado de: <https://www.sojournertruth.com/p/aint-i-woman.html>
[Consultado el 15 de septiembre de 2021].
- Young, Iris M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.