



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



LAZOS DE SORORIDAD PARA UN FEMINISMO MÁS UNIVERSAL Y DIVERSO

ESPECIAL ATENCIÓN A LA SORORIDAD EN EL ECOFEMINISMO

Laura Peñarrubia Navarro

Codirectora: Dra. Dña. Lourdes Santos Pérez

Codirector: Dr. D. Javier Romero Muñoz

Salamanca · Julio, 2020

Máster Universitario en Estudios Interdisciplinarios de Género

ÍNDICE

1. Introducción	1
2. La sororidad en contexto: desde los años sesenta hasta la actualidad	4
3. Raíces y desarrollo de la Sororidad:	30
3.1. <i>La sororidad Unamuniana</i>	30
3.2. <i>Kate Millet: un nuevo acercamiento a la sororidad</i>	34
3.3. <i>Hacia la teorización de la sororidad</i>	37
3.4. <i>La sororidad en el Diccionario de la Real Academia Española</i>	46
4. La inherencia de la sororidad en el Feminismo	48
4.1. <i>Empoderamiento</i>	49
4.2. <i>Misoginia y automisoginia</i>	59
4.3. <i>Diversidad y Universalidad</i>	67
4.4. <i>¿Por qué sororidad y solidaridad, y no fraternidad?</i>	72
4.5. <i>Feminismo y sororidad</i>	79
5. Ecofeminismo sororal	83
5.1. <i>Ecofeminismo</i>	84
5.2. <i>Sororidad y ecofeminismo: ¿una relación posible?</i>	96
5.2.1. <i>Cambio climático y contaminación</i>	100
5.2.2. <i>Derechos sexuales y reproductivos</i>	103
5.2.3. <i>Sororidad humana y no humana</i>	109
6. Conclusión	112
7. Bibliografía	116

1. Introducción

El punto de partida de esta investigación se encuentra en el Trabajo Fin de Grado que presenté el curso pasado en el Grado de Filosofía. Dicho trabajo, tutorizado por la profesora Carmen Velayos, llevó por título *Fundamentos para una ética de la sororidad*. En él realicé una primera aproximación al término sororidad y a su contexto. Además, pude adentrarme en los principios que debería contener una ética de la sororidad. Durante su desarrollo, no solo pude descubrir la existencia de una ética de la sororidad o ética sororaria, sino que me planteé una serie de preguntas nuevas; a saber: ¿Es la sororidad una parte fundamental del feminismo?, ¿tiene sentido un feminismo sin sororidad?, ¿podemos hablar de sororidad fuera del feminismo?,-¿cómo se expresa esta sororidad a día de hoy en las diferentes ramas que vertebran el feminismo?

A estos interrogantes hay que sumar una variable más, como es la realidad actual. Como podemos observar en la sociedad en la que vivimos, la sororidad se está convirtiendo en el lema que guía el devenir del feminismo. Ahora bien, resulta posible identificar manifestaciones diversas que, si bien pueden rastrearse a lo largo de toda la historia del feminismo, adquieren hoy un mayor significado.

Con estas preguntas en mente me planteé, junto a mis tutores Lourdes Santos y Javier Romero, una nueva investigación que, en este caso, no dirigiese la atención solamente hacia una ética de la sororidad, sino que intentase demostrar lo unidas que pueden llegar a estar el feminismo y la sororidad, hasta el punto de nutrirse mutuamente, de ser términos que carecerían de significado el uno sin el otro. Nuestro objetivo es, pues, intentar demostrar que feminismo y sororidad caminan de la mano; que la sororidad ha sido la *compañera silenciosa* del feminismo durante todo su transcurso; y que ésta permite hablar de un feminismo universal, diverso y empoderado que aspira a la igualdad de todas las mujeres.

Para desarrollar de manera exitosa nuestra investigación hemos llevado a cabo una revisión bibliográfica de la teoría feminista, principalmente desde los años sesenta hasta la actualidad. Dicha revisión la hemos organizado en cuatro apartados titulados como contexto; aproximación al término sororidad; feminismo y sororidad; y ecofeminismo sororal.

Hemos comenzado el estudio con una aproximación de contexto al término. En este sentido, hemos partido de los años sesenta con el fin de analizar las bases del Feminismo Radical, del cual surgiría la sororidad. En este contexto, será Kate Millet quien dará nombre, por vez primera, a la sororidad dentro del contexto feminista. Otro hito importante en el desarrollo de este concepto lo encontramos en la obra de Marcela Lagarde, a la que se puede considerar la gran teórica de la sororidad, la cual iniciará una de las investigaciones más completas y extensas sobre este concepto.

Se ha continuado con una aproximación terminológica; es decir, hemos indagado el origen del término y los diversos significados que le han sido otorgados. Para ello nos hemos centrado, en primer lugar, en la concepción unamuniana de la sororidad. En segundo lugar, en la concepción de sororidad de Millet. Y, por último, en la de Marcela Lagarde.

El tercer punto abordado en esta investigación se sumerge de lleno en las preguntas planteadas en las primeras líneas. Con el objetivo de demostrar el vínculo necesario entre feminismo y sororidad, se ha llevado a cabo una reflexión sobre ciertas categorías como son el empoderamiento femenino, la universalidad y la diversidad (en tanto que propias de la sororidad), así como la solidaridad feminista y el enfrentamiento entre mujeres con la denominada automisoginia. Con ello, podemos advertir que sororidad y feminismo caminan hacia un mismo objetivo: la igualdad, libertad y empoderamiento de las mujeres. Recurriendo, principalmente, a la obra de Marcela Lagarde, así como a la de otras teóricas feministas, hemos trazado el camino que busca verificar la inherencia de la sororidad al feminismo.

El último punto de la investigación se centra en la última de las preguntas planteadas *supra*. Partiendo del presupuesto de que la sororidad ha ido tomando forma en distintas ramas del movimiento feminista, nos detenemos en particular en el denominado ecofeminismo. En este sentido, nuestra tesis es que, aunque la sororidad adquiere especial relieve dentro de esta manifestación del pensamiento feminista, se hacía necesario una articulación más detallada y rigurosa de este concepto. Esto nos permitiría, por una parte, evidenciar de manera más clara la conexión existente entre movimiento feminista y la noción de sororidad, además de enriquecer ésta, con el resultado de una caracterización más fecunda del feminismo como una forma de pensamiento universal y diverso. El ecofeminismo surge inmediatamente tras el Feminismo Radical, después de que Millet diese nombre a la hermandad de mujeres

dentro del movimiento feminista. Sin embargo, no podemos hablar de una sororidad explícita dentro del ecofeminismo hasta que esta fue propuesta por Alicia Puleo en la última década. Si bien es cierto que la sororidad ha sido la *compañera silenciosa* del feminismo, también lo ha sido del ecofeminismo. Así, desde los orígenes de este encontramos diversos ejemplos de sororidad, como veremos con el Movimiento Chipko. Sin embargo, los retos actuales a los que nos enfrentamos, a saber: el cambio climático, la destrucción de la Tierra, la sobrepoblación... nos hacen plantearnos la necesidad de una sororidad ecofeminista más internacional y diversa para enfrentarnos a las injusticias climáticas y las injusticias de género. Para llevar a cabo este cometido hemos tomado como base la obra de Alicia Puleo, una de las teóricas más influyentes dentro del pensamiento ecofeminista.

Con todo ello, la investigación tiene un doble objetivo. En primer lugar, realizar un acercamiento a la noción de sororidad, a su desarrollo teórico, contexto y evolución para, en segundo lugar, tomando pie en el ecofeminismo, enriquecer aquella noción, lo cual nos permite fundamentar un feminismo universal y diverso.

La realidad, el movimiento feminista, y el ecofeminismo entre ellos, nos han demostrado que la sororidad siempre ha estado vinculada al feminismo; que siempre ha guiado el camino de las feministas uniéndolas para conformar un *nosotras* empoderado hacia la igualdad. Sin embargo, hoy la sororidad deja de ser silenciosa para formar parte del nuevo lema del feminismo: *igualdad, libertad y sororidad*.

2. La sororidad en contexto: desde los años sesenta hasta la actualidad.

Comenzamos nuestra reflexión con la denominada “Segunda Ola” del feminismo – que es, en realidad, la tercera, si hacemos justicia a las movilizaciones históricas de la Revolución Francesa” (Amorós & de Miguel, 2007, vol. I, p. 28). Es decir, tal y como afirman Celia Amorós y Amelia Valcárcel, “el feminismo, en realidad, tiene su nacimiento en la Ilustración” (Valcárcel, 2001, p. 9); esto es, surge con las primeras reivindicaciones a favor de la igualdad. Por ello, si tenemos en cuenta esta Ilustración Olvidada como Primera Ola, nuestra investigación partiría de la Tercera Ola feminista.

Dado que la sororidad comienza a desarrollarse en los años sesenta, nos ubicaremos en esa Segunda o Tercera Ola, en un momento que, partiendo de ciertos logros anteriores, tendrá como referente principal la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, donde “anticipa en parte lo que serán los temas propios de la Segunda Ola de los 70, como son la problemática de la sexualidad femenina o el derecho a ser individuo” (Amorós & de Miguel, 2007, vol. I, p. 29).

Simone de Beauvoir publica su gran obra en 1949, en un mundo en el que las sufragistas ya habían logrado el derecho al voto para gran parte de las mujeres. Un mundo que, además, durante la Segunda Guerra Mundial, parecía haber permitido la incorporación de éstas al mundo laboral. Luego, podría pensarse que todas las demandas feministas habían sido logradas e, incluso, que tenía pleno sentido hablar de igualdad. Pero, con la obra de Simone de Beauvoir, se “acercaba un nuevo despertar de este movimiento social” (De Miguel, 2011, p. 21).

De Beauvoir se preguntaba qué había supuesto para ella el hecho de ser mujer (López Pardina, 2007, p. 336). Si se hacía un análisis retrospectivo de su vida, parecía que siempre había estado en igualdad con los varones: “¿Dónde estaba, pues, la desigualdad, la opresión?” (De Miguel, 2011, p. 22).

El resultado de esa investigación, de ese intento por dar una respuesta a sus incógnitas será *El segundo sexo*, “que acabó marcando la historia del pensamiento feminista” (Cid López, 2009, p. 67). Así pues, lo que comenzó como una obra autobiográfica, acabó resultando una reflexión sobre la “condición femenina” (López Pardina, 2007, p. 336), que muestra la carga de ser mujer; o, dicho de otro modo, cómo es ser mujer en un mundo diseñado por y para los varones, con una educación y una cultura que todavía

castigaban a ésta. *El Segundo sexo* “contestaría al determinismo de la biología que interpretaba el sexo como portador de un destino preestablecido” (Morant, 2017, p. 111). Es decir, Simone de Beauvoir buscaba poner de relieve la situación de sumisión que ha vivido la mujer a lo largo de toda la historia; una sumisión que viene dada por la pertenencia a un sexo determinado, a un grupo determinado, el de las mujeres.

Así, como integrante de ese grupo, se le han atribuido unas características determinadas, se le ha otorgado un lugar concreto, ha sido educada de una manera particular. Se le ha dado, al fin y al cabo, un tratamiento totalmente diferente al hombre, un tratamiento sin igualdad, pues la mujer siempre ha estado situada en la dependencia, en la inferioridad.

Si ser mujer implica ser débil, ser sierva del varón, ser inferior, ¿responden estas características a cuestiones biológicas? O, por el contrario, ¿se trata de construcciones culturales sobre un sexo determinado? A estas cuestiones, Simone de Beauvoir responde con una “afirmación que mejor identifica a Simone de Beauvoir; a saber: No se nace mujer, se llega a serlo.” (Cid López, 2009, p. 71). Esto es, una no es mujer por sus rasgos biológicos; una no nace mujer, sino que una es mujer en virtud de la construcción cultural creada sobre su persona, de tal forma que se le ha dado un lugar en la sociedad; ha sido definida de una manera determinada, como un ser inferior, frágil, dependiente, sumiso, débil.

La mujer ha sido caracterizada así por los varones que se hallan por encima de ella; ha sido definida, en suma, como la *Otra*. De Beauvoir desarrolla esta teoría a partir de la categoría del *otro* de Hegel, de la dialéctica del amo y del esclavo. Así nos lo explica Hegel esta dialéctica, esta forma en que la conciencia toma forma en el esclavo y en el amo:

La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce. (...) Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta fuera de sí. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro (Hegel, 1966, p. 113).

Con estas palabras de Hegel, lo que se está postulando es que el señor o el amo se reconoce con autoconciencia en tanto que es reconocido así por el esclavo. En la medida en que contemplamos la autoconciencia del otro, percibimos la nuestra

propia. Luego ese otro es, también, autoconciencia. De esta forma, la dialéctica del amo y el esclavo se forjaría de la siguiente manera:

Y en cuanto a él, el señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del ser para sí, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que solo es para sí por medio de otro, se relaciona a) de un modo inmediato con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro. El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a este precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; esta es su cadena (Hegel, 1966, p. 117)

Retomando esta explicación de Hegel, Simone de Beauvoir la trasladará a las relaciones entre hombres y mujeres que, como hemos visto, carecen de igualdad, pues unos y otros no son tratados de la misma forma ni definidos de la misma manera.

Hegel, en *La fenomenología del espíritu*, nos explica esta categoría como “uno de los momentos del desarrollo de la autoconciencia” (López Pardina, 2007, p. 338). Es decir, “la autoconciencia alcanza su plena autorrealización, esto es, es conciencia de sí y para sí, solamente cuando lo es para otra autoconciencia; solo cuando es reconocida por otra autoconciencia” (López Pardina, 2007, p. 339). Es decir, no basta con que nosotros mismos nos reconozcamos como seres con conciencia, sino que necesitamos a los otros para que estos nos reconozcan como seres con una conciencia independiente a la de ellos mismos; esto es, como seres con autoconciencia. Es en este paso en el que advertimos la reciprocidad: necesitamos al otro para identificarnos como autoconciencia y el otro nos necesita a nosotros para que también pueda ser reconocido como ser autoconsciente.

Así, teniendo esta idea hegeliana de base, Simone de Beauvoir la traslada a la relación entre hombres y mujeres. En dicha relación, la mujer queda definida en función del varón, es siempre su esclava: “la mujer de”, “la madre de”, “la secretaria de”, etc. No tiene, pues, una identidad propia, sino que es definida por el varón, el cual se realiza en la conciencia de una mujer que es esclava y sierva. En esta relación no hay reciprocidad, pues los varones no reconocen a las mujeres como seres autoconscientes, sino que son dependientes, siervas y sumisas de estos. De ahí que la mujer sea *la Otra* en una relación carente de igualdad y de reciprocidad: “Ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, lo absoluto; ella sería la alteridad” (Morant, 2017, p. 106).

El resultado es que la mujer se convierte, como indica el propio título de su obra, en el segundo sexo. La mujer es la categoría radicalmente opuesta a lo masculino, que encarna todo lo despreciable, lo inferior, lo carente de importancia. La mujer solo es

definida por y para el varón, su identidad le viene impuesta; sin libertad, sin reconocimiento, sin autonomía, sin independencia. Así pues, la mujer no es siquiera sujeto, es un mero objeto. La mujer no puede hablar del *nosotras*, pues siempre será *la Otra*. Con ello, parece que la propia Simone de Beauvoir predecía el surgimiento de la sororidad en la década posterior, una década en la que las mujeres dejarían de ser *la Otra* para convertirse en un *nosotras* que reivindicará su posición como sujetos dentro y fuera del hogar, como sujetos dueños de su cuerpo, de su sexualidad, de su vida.

Con todo ello, podemos advertir cómo la obra de Simone de Beauvoir recupera algunos de los postulados que las autoras ilustradas defendieron siglos antes, pero también visionamos cómo siembra las semillas de los nuevos temas que preocuparán al movimiento feminista posterior.

Tópicos que no solo aluden a la alteridad, a la reciprocidad, al *nosotras* propio de la sororidad, sino que también desafían la institución del matrimonio en tanto que institución que esclaviza a la mujer, la maternidad, etc., reivindicando aspectos relegados como la sexualidad femenina, el deseo, la libertad sexual, o el uso libre de anticonceptivos. Temas que, sin duda, calaron en las mentes que liderarían el movimiento posterior; y que hacen que la obra de Simone de Beauvoir sea una obra difícil de clasificar: “Siempre se duda si considerarla un colofón del sufragismo o la apertura a la tercera ola del feminismo” (Valcárcel, 2001, p. 22). Sea como fuere, está claro que su obra supuso “la bisagra entre el feminismo ilustrado y el neofeminismo de los 70” (Amorós & de Miguel, 2007, vol. I, p. 29).

Con Simone de Beauvoir se produce ese cambio de paradigma del movimiento feminista, un movimiento que ya no va a mirar solo hacia la igualdad legal, hacia el sufragismo, sino que gritará por la igualdad real y efectiva, por lo que todavía supone ser mujer en un mundo desigual y discriminatorio. Beauvoir dirigirá su mirada hacia aquellos ámbitos hasta ahora ocultos y que, sin embargo, todavía albergan la opresión de la mujer: hacia la esfera privada, una esfera marcada por profundas desigualdades, por situaciones violentas incluso; hacia la sexualidad, una esfera de dominación sobre el cuerpo de la mujer; y hacia la familia y el matrimonio, cárcel de una mujer aparentemente libre.

La década de los sesenta va a ser, ante todo, confusa. Y es que la mujer ahora parece elegir libremente quedarse en el hogar: “Ahora las mujeres modernas, que eran

ciudadanas y tenían formación, eran libres y competentes. Libres de elegir permanecer en su hogar y no salir a competir en un mercado laboral adusto” (Valcárcel, 2001, p. 22). El sufragio y el derecho a una educación igualitaria eran ya unos derechos humanos aceptados por gran parte de los Estados. Pero ¿acaso el derecho al voto y la formación permitían una auténtica igualdad? El resultado era amas de casa que podían votar, con una gran formación, pero cuyo único trabajo consistía en el cuidado del hogar y de los hijos.

Este sufragismo y el acceso a la educación hacían creer a las mujeres que eran libres para decidir políticamente, libres para formarse. A esto se sumaba otro aspecto: la Segunda Guerra Mundial permitió la incorporación de la mujer a trabajos hasta el momento desempeñados por varones, trabajos de los que fue apartada con el final del conflicto bélico.

Al fin y al cabo, tenían acceso a ámbitos de los que habían sido privadas durante toda la historia de la humanidad. Era como un soplo de libertad, que venía acompañado de un huracán de opresión, de sumisión y de esclavitud. Con otras palabras, “la mística de la feminidad se estaba forjando” (Valcárcel, 2001, p. 22). Nos encontramos pues con mujeres que consideran que la igualdad ya era un logro más del feminismo, que se formaban y, libremente, decidían quedarse en el hogar, ser siervas de su marido. Este era el ideal de la nueva mujer, de “mujeres femeninas en sus casas, de nuevo, abandonando por propia iniciativa el mundo profesional que conocían y para el que estaban perfectamente preparadas” (Friedan, 2009, p. 12).

En este contexto, Betty Friedan realizará uno de los mayores diagnósticos sobre esta situación, publicando en 1963 *La mística de la feminidad*. De la mano de esta autora nos adentramos en una de las líneas del feminismo de los años 60 de la que ella será la máxima representante: el feminismo liberal. Por éste entendemos “aquel que pone el énfasis en la idea de que la subordinación de las mujeres hunde sus raíces en una serie de restricciones legales y consuetudinarias que impiden la entrada y/o el éxito de las mujeres en el espacio público” (J. Perona, 2007, p. 17). Es decir, las mujeres de la época no eligen libremente quedarse en el hogar como lugar natural, sino que se enfrentan a una serie de obstáculos que impiden su salida de él. Son restricciones legales que pretenden convencer a la mujer de que tiene pleno acceso en libertad y en igualdad a todos los ámbitos, y que, desde esa plena libertad e igualdad, decide quedarse en el

hogar. Sin duda, una gran jugada de la industria y de los medios de comunicación, entre ellos la publicidad.

La fabricación de armas fue sustituida por la fabricación de todo aquello que la mujer necesitaba en el hogar. Los anuncios, las revistas, difundían un ideal de mujer que lo tiene todo en casa, que cuidando es feliz, que solo así se siente plena. Ante esta situación, Betty Friedan, psicóloga de formación, lleva a cabo un gran estudio sobre las mujeres estadounidenses de los años 50. De esta investigación, Friedan extrae una triste conclusión: las mujeres cada vez se casan antes, y cada vez tienen más hijos y más pronto.

De esta forma, el abandono de los estudios era una variable predominante en todas las mujeres, porque “un exceso de formación académica podía constituir un obstáculo para casarse” (Friedan, 2009, p. 52). Así, la vida de las mujeres era una “carrera criando bebés” (Friedan, 2009, p. 53). Y no solo eso, también una competición por ser siempre delgada, rubia, joven. Y es ahí cuando se forma la mística de la feminidad: “Friedan llama mística de la feminidad a esa imagen de lo esencialmente femenino, eso de lo que hablan y a lo que se dirigen las revistas para mujeres, la publicidad y los libros de autoayuda” (Friedan, 2009, p. 11).

Esa imagen tan reduccionista de ser mujer, tan esclavizada en sus funciones “naturales” es la que esta autora denuncia. La mujer “envidiada”, la que se realiza en su cocina, la que rechaza su formación para vivir en grandes casas de barrios residenciales, la que deja todo para aspirar a “más de lo mismo” (Friedan, 2009, p. 10). Parecían tenerlo todo, parecían poder acceder a todo, pero todavía había una fuerza superior sobre ellas que las empujaba una y otra vez hacia el mismo lugar. Una fuerza que les imponía una identidad, que era la “auténtica realización femenina” (Friedan, 2009, p. 54).

Y así, la mística de la feminidad se imponía a las mujeres estadounidenses en la época de los 50, inmediatamente después de que Simone de Beauvoir demostrase que la mujer no nace, sino que se hace. Así nos ilustra Betty Friedan al respecto:

Millones de mujeres plasmaban su vida en el modelo de aquellas bonitas imágenes del ama de casa estadounidense de los barrios residenciales, que despedía a su marido con un beso frente a un gran ventanal, que llevaba a un montón de niños a la escuela en una gran ranchera y que sonreía mientras pasaba la nueva enceradora eléctrica por el immaculado suelo de la cocina. (...) Sentían pena por sus pobres madres frustradas que habían soñado con tener una carrera. Su único sueño era ser perfectas esposas y madres; su mayor ambición era tener cinco hijos y una casa preciosa; su única lucha cazar y conservar a su esposo. (...) Palabras

tales como emancipación y carrera sonaban extrañas y embarazosas. (...) En Estados Unidos, el malestar de las mujeres ya no existía (Friedan, 2009, p. 54 y 55).

Así era la mística de la feminidad: mujeres cuyo único deseo era cuidar del hogar, tener el mayor número posible de hijos y buscar el mejor marido que les pudiese comprar los mejores electrodomésticos y les permitiese vivir como reinas de su hogar. Una vida que consideraban diferente a la de sus madres y sus abuelas, una vida que ellas habían “elegido”, aunque para ello sacrificasen su formación y todas sus aspiraciones vitales. Esa era la auténtica felicidad femenina, el mayor éxito posible. Ahora bien, ¿acaso se sentían todas las mujeres identificadas con este ideal de feminidad? Quizá la respuesta hubiera podido ser negativa, pero ninguna mujer se atrevió a alzar la voz en contra de la mística de la feminidad, pues el precio a pagar habría sido demasiado elevado. Al fin y al cabo, “¿qué clase de mujer era ella si no sentía aquella misteriosa plenitud encerrando el suelo de la cocina?” (Friedan, 2009, p. 55).

Pero lo cierto es que no se veían representadas en ese ideal de mujer. En realidad, “todas compartían el mismo malestar, el malestar que no tiene nombre” (Friedan, 2009, p. 56). No se trataba ni de problemas en la relación, ni con los hijos, sino de un problema de identidad, de insatisfacción, de sentirse fuera de una identidad que debían adoptar como propia y para la cual “el éxito consistía en ser una feliz ama de casa” (Friedan, 2009, p. 13). Abundando en la idea, la gloria era cumplir con los patrones de la feminidad, sacrificar los sueños, ser lo que una mujer debía ser. Y, “¿es esto todo?” (Friedan, 2009, p. 51).

Un malestar que no distinguían por clases, ni por color, ni por barrios. Un malestar que la propia Betty Friedan llegó a experimentar en su propia piel. Las mujeres que lo padecían se sentían vacías, incompletas, desesperadas. Tenían una gran vida, poseían riqueza, buena familia, amistades, unas funciones en el hogar; pero siempre les surgía la misma pregunta: “¿Quién soy yo?” (Friedan, 2009, p. 57).

Ante ello, no era extraño que muchas padeciesen ansiedad, depresión, fueran alcohólicas, protagonizasen tentativas de suicidio; que las clínicas, en suma, fuesen invadidas por una “enfermedad” que nadie quería ver, o, mejor dicho, que nadie quería comprender. Incluso las mujeres que padecían ese malestar sin nombre eran incapaces de comprender cómo podían sentirse vacías, sin vida, insatisfechas cuando lo tenían todo.

Se propusieron multitud de soluciones a este malestar: privar a las mujeres de su derecho al voto, impedir su acceso a la universidad, formarlas durante años para ser buenas amas de casa, ofrecer cursos de manejo de electrodomésticos, etc. Se les decía que “no se daban cuenta de la suerte que tenían siendo sus propias jefas. ¿Acaso no sabían aún la suerte que tenían de ser mujeres?” (Friedan, 2009, p. 60).

De esta forma, la culpa recaía sobre las mujeres. Ellas, que lo tenían todo, no apreciaban la suerte que tenían, no valoraban lo que era ser mujer, lo fácil que era el mundo para ellas y lo difícil que lo hacían. Lo único que podían hacer era aceptar ese papel que ellas habían elegido “libremente”.

En palabras de Friedan: “No acepto la respuesta de que el malestar no existe, porque las mujeres estadounidenses han gozado de lujos con los que mujeres de otra épocas y lugares ni siquiera pudieron soñar” (Friedan, 2009, p. 62). El malestar que no tiene nombre no proviene de poseer una casa más o menos grande, de disponer de lo que en otros sitios del mundo se carece. No es nada material, ni ciencia ficción; es un problema de identidad: “No tiene otra identidad que la de esposa y madre. No saben quién es como persona”, insistirá nuestra autora (Friedan, 2009, p. 66).

El diagnóstico y el tratamiento eran muy claros; se las medicalizaba en exceso: tranquilizantes, fármacos para la ansiedad y la depresión, para el cansancio... Cuando, en realidad, la única y auténtica solución no recaía en estos, sino en acabar con un sistema que era el causante de ese malestar interno.

De esta forma, advertimos lo que ya nos mostraba Simone de Beauvoir; lo que supone para las mujeres ser mujeres, qué se les impone, a qué se enfrentan en un mundo que consideraba lograda la igualdad. Ser mujer comporta una carga demasiado pesada, un malestar que no tiene nombre, que es invisibilizado y que, quizá, necesite de la sororidad para enfrentarse a él. “No podemos seguir ignorando esa voz que resuena en el interior de las mujeres y que dice: quiero algo más que mi marido, mis hijos y mi hogar” (Friedan, 2009, p. 69). A esa voz prestará atención el feminismo radical, que emerge poco después de las aportaciones de Friedan. Dicha corriente de pensamiento no solo hará caso a esa voz, sino que buscará cual es el origen del malestar para erradicarlo de raíz; de ahí su designación como feminismo radical.

A través de Friedan y de Beauvoir vemos cómo la identidad de la mujer ha sido construida. Es decir, en virtud de su biología, de sus funciones reproductoras, se le ha

otorgado una identidad, unos roles y un espacio determinado. Éste va a ser lo privado, el hogar, su lugar natural, donde deberá desarrollar sus funciones naturales: cuidar, limpiar, cocinar, ser esclava. Así, ante esta situación, Betty Friedan se convirtió en la cofundadora en 1966 de la *Organización Nacional para las Mujeres* (NOW). Esta organización, ligada al feminismo liberal, consideraba que el principal problema que debía afrontar el feminismo era su “exclusión de la esfera pública, y propugnaba reformas relacionadas con la inclusión de las mismas en el mercado laboral” (de Miguel, 2001, p. 23). Es decir, ponía el acento en la salida de la mujer de lo privado para incorporarse masivamente a la esfera pública. Por ello, ofrecía formación a las mujeres con el fin de adquirir las competencias necesarias para dar ese salto al ámbito público.

Ahora bien, si centraban todos sus reclamos en esa salida a lo público, ¿dónde quedaba la esfera privada?, ¿cómo era ésta tratada? ¿Quiere esto decir que ya no importaban todas las situaciones discriminatorias que todavía vivía la mujer dentro de las paredes del hogar? En definitiva, ¿desde cuándo todas las preocupaciones del feminismo habían sido olvidadas para reclamar, solamente, la incorporación a la esfera pública?

La gran ruptura o cambio se va a producir un año después de la fundación de NOW. En 1967, Jo Freeman y Shulamith Firestone, en la *National Conference for New Politics*, reclamaron “el 51 por 100 de representación por constituir ese porcentaje de la población” (Puleo, 2007, p. 40). Pero no solo exigieron una mayor presencia en el ámbito público y la toma de decisiones, sino que fueron más allá condenando “los estereotipos sexistas (...), el matrimonio, las leyes de propiedad, manifestándose a favor de la información anticonceptiva y el aborto como formas de control de sus propios cuerpos” (Puleo, 2007, p. 40).

Todo esto fue rotundamente rechazado. En este contexto, las feministas fueron tornando de liberales a radicales, hasta terminar “abrazando la tesis de lo personal es político” (de Miguel, 2011, p. 23). En este sentido, ya no reclamaban que se le permitiese a la mujer participar en el ámbito público, sino que se introducían en cuestiones más privadas: el aborto, la libertad sexual, el matrimonio... En suma, “el feminismo estaba borrando las fronteras entre lo privado y lo público” (Valcárcel, 2001, p. 24).

Así, al cambio legislativo que reclamaban para lograr la paridad se sumaba la vindicación de una transformación de las tradiciones y de la moralidad. Todos estos

reclamos quedarán reflejados en un lema que marcará a toda una nueva generación feminista; a saber: *Lo personal es político*. Esta expresión se atribuye a Carol Hanisch (Hanisch, 1969). No obstante, ella misma reconoce como autoras a Shulamith Firestone y Ana Koedt, sus editoras. Sea como fuere, este lema refleja que lo privado y lo público ya no son dos esferas independientes, separadas por un gran muro, sino que tienen una conexión íntima. Que *Lo personal es político* refleja que esta esfera privada, personal, está sujeta a un sistema de dominación. Es decir, “las instituciones patriarcales y sus estratagemas dominan y controla las vidas de las mujeres, en especial las esferas que se han llamado privadas” (Hanisch, 2016).

Luego las cuestiones que suceden dentro del hogar, como la violencia contra la mujer, el control de su sexualidad, el encasillamiento en unos roles, no son meras cuestiones privadas que no deban ser tratadas, sino que trascienden esta esfera para reflejar que son objeto de un sistema público de dominación llamado patriarcado. Ahora bien, ¿cómo podemos advertir que esas cuestiones que suceden dentro de la esfera privada no son meros problemas de mujeres, sino que responden a ese sistema de opresión? Para ello, Carol Hanisch desarrolló los grupos de autoconciencia, un paso previo al nacimiento del feminismo radical.

Se trataba de pequeños grupos, compuestos únicamente por mujeres, donde tomaban conciencia de su situación. En ellos, estas exponían sus problemas, aquellos que sucedían en la esfera privada y que eran considerados “meros problemas de mujeres”. A través del diálogo conjunto eran capaces de tomar conciencia de que no eran personales, ni privados, ni únicos, sino que sucedían a todas las mujeres pues eran fruto del sistema que las oprimía. Así, nos dice Hanisch: “grupos de autoconciencia para hablar de su propia opresión. (...) Algunas veces podían reconocer que las mujeres éramos oprimidas y que debíamos tener igual remuneración por igual trabajo y algunos otros derechos” (Hanisch, 2016).

De esta forma, tomaban conciencia de su situación, advertían que eran problemas colectivos, comprendían a las otras y, a través del grupo, creaban el *nosotras* que se lanzaría a luchar contra ese sistema opresor: “garantizaba que cada mujer se encontrara lo suficientemente segura para indagar su propia experiencia de opresión personal y sobre esta base comprender a las demás y la manera cómo se origina la opresión” (Andújar y otros, 2005, p. 156). No obstante, estos grupos de autoconciencia no estuvieron exentos de críticas, incluso provenientes del propio movimiento feminista.

Las mujeres que participaban en ellos eran acusadas de realizar una mera terapia, de no emprender ninguna acción para acabar con ese sistema que las oprimía.

Pero lo cierto es que, gracias a estos grupos, las mujeres encerradas en sus hogares podían salir de ellos, advertir que lo que sucedía en la esfera privada no era un asunto de la mujer, individual y aislado, sino que resultaban ser problemas colectivos, ligados al sistema dominante: “sus integrantes iban rehaciendo con los hilos de sus vidas particulares toda la trama de la opresión común” (Valcárcel, 2001, p. 25). Y solo con esta toma de conciencia podían emprender la lucha; podían, en suma, unirse a las reivindicaciones del feminismo radical.

El feminismo radical, como se ha indicado anteriormente, recibe su nombre del ataque a la raíz de la opresión: el patriarcado. Tendrá su desarrollo principal entre 1967 y 1975, y los temas que abordará serán, como hemos ido exponiendo, “la situación legal, laboral, los medios de comunicación, la educación, la sexualidad, la pareja” (Valcárcel, 2001, p. 25). Y en la base de todo ello, se encontrará la abolición del patriarcado. No obstante, como advierte Ana de Miguel, a pesar de compartir esta raíz común, “los 60 fueron años de intensa agitación política” (De Miguel, 2011, p. 24) y, pronto, el propio feminismo radical se dividirá en dos grupos.

“Los grupos se formaban por afinidad a la par militante y amistosa, y funcionaban precisamente por esta amistad ética y políticamente dirigida para la que el término griego *filía* resulta adecuado” (Valcárcel, 2001, p. 26). Es más, podríamos decir que, en este contexto, el término sororidad encaja a la perfección. Se trataría de grupos sororales sin saberlo, sin darles un nombre propio, pero que muestran esos vínculos, esos lazos de apoyo entre las mujeres por el mero hecho de serlo.

En un primer momento, la mayor parte de las feministas radicales se ubicaron en el bando “político”, lo que les llevó a concluir que “la opresión de las mujeres deriva del capitalismo” (De Miguel, 2011, p. 25). Es decir, este feminismo radical político, que se había organizado en torno al Movimiento de Liberación de la Mujer, consideraba que el sistema que oprimía a las mujeres era el propio capitalismo. Y si bien es cierto que el capitalismo es una de las formas en las que el patriarcado se manifiesta, no llega a ser la raíz de éste, como nos advertirá la otra rama del feminismo radical: las “feministas”.

Así, estas feministas buscaban “hacer entender a las políticas que la opresión de las mujeres no es solamente una simple consecuencia del Sistema, sino un sistema

específico de dominación donde la mujer es definida en términos del varón” (De Miguel, 2011, p. 26). En suma, las primeras consideraban a los varones también víctimas de un sistema que a todos oprimía y rechazaban el término feministas, por las connotaciones y la repulsa que podía generar entre los varones. Las segundas, por su parte, acusaban directamente a los varones de oprimir a las mujeres, de definir las a su antojo, de clasificarlas como *la Otra*.

Finalmente, estos pequeños debates internos confluyeron en el olvido de la rama política con la consabida agrupación de las feministas en el feminismo radical.

Este feminismo radical se va a caracterizar por su lucha incansable por la supresión del patriarcado. De hecho, definían éste como un sistema político de dominación universal, la raíz de la desigualdad y de todo tipo de discriminación. Por ello, no bastaba con destruir el capitalismo, pues éste era un instrumento del patriarcado para ejercer su poder, sino que había que acabar con éste de raíz (Millet, 1995). Como hemos visto, inundaron la esfera pública de temas, hasta entonces, reclusos en lo privado: la sexualidad, y su consecuente denuncia de la heterosexualidad normativa, abordando la bisexualidad y el lesbianismo; la familia y matrimonio, como la cárcel de la mujer; el poder más allá de la esfera pública, el poder manifestado en las relaciones más cercanas; la violencia y las violaciones como “control patriarcal”, (J. Perona, 2007, p. 22); los sesgos en el conocimiento (un conocimiento, ante todo, androcéntrico, o, en palabras de Alicia Puleo, “antropoandrocéntrico” (Puleo, 2019)), etc. Estas mujeres conformaron grupos de autoconciencia, criticados desde ciertos grupos del feminismo radical, que permitían emplear la historia personal para rastrear esa historia universal de dominación, para iniciar la lucha.

Fue un feminismo, ante todo, activista, con marchas multitudinarias, reivindicaciones constantes, que se enfrentó a todo lo que debía ser femenino, a todo lo que se le asignaba a la mujer por el hecho de serlo. Un movimiento organizado, pero, ante todo, igualitario, en el que no había líderes, en el que las portavoces pedían perdón al resto de mujeres por tener que hablar por ellas. Nadie era superior a nadie, todas se ubicaban en la misma línea, la de salida hacia la supresión del patriarcado. No obstante, esto generó algunos problemas, pues aquellas con más experiencia, como Millet o Firestone, con una mayor recorrido, con más conocimientos políticos y teóricos, que actuaban como el altavoz de todas las voces, fueron acusadas de aprovechar el movimiento en su propio beneficio.

Dentro de este feminismo radical, se ubican teóricas como Kate Millet, Shulamith Firestone, Jo Freeman, Catharine MacKinnon, Germaine Greer... Pensadoras que demuestran la gran variedad de temas que fueron tratados; la heterogeneidad, en suma, de la época en la que vivían. No obstante, nos centraremos en dos de las máximas representantes de este feminismo: Kate Millet y Shulamith Firestone.

Firestone se une al feminismo radical en los años 60, una época, como hemos visto, de gran agitación política. Comparte los rasgos principales del feminismo radical: rechazo al feminismo liberal, aceptación del lema *Lo personal es político*, el intento de destruir un sistema de opresión que va más allá del capitalismo, etc. Con dichas pretensiones, en 1967 y junto a Pam Allen, fundan el *New York Radical Women*, que agrupa a treinta mujeres. Este grupo estaba solo conformado por mujeres porque “tanto en la Nueva Izquierda como en el movimiento por los Derechos civiles, las mujeres solían verse confinadas a trabajos de mujeres” (Amorós, 2007, p. 72). Es decir, a pesar de estar vinculadas a movimientos que abogaban por la igualdad, eran muchas las mujeres que seguían recluidas a funciones propias de su sexo. Es por ello por lo que vieron la “necesidad de organizarse de forma autónoma” (Amorós, 2007, p. 72).

Con ello, de la mano de Firestone, se creó uno de los primeros grupos que darían forma al feminismo radical, canalizando sus reivindicaciones. No obstante, estos grupos no estuvieron exentos de polémica y su periodo de vida fue muy breve. El problema desencadenante fue la ausencia de líderes. Además, se acusaba de elitismo a las “líderes” del grupo, afirmando que empleaban el movimiento para difundir sus obras. Curiosamente, cuando Firestone escribe su libro *La dialéctica del sexo* (1970) ya había abandonado el grupo fundado por ella misma.

Las raíces teóricas de Firestone las encontramos en la Escuela de Frankfurt y en los ideólogos del Mayo del 68: Marcuse y Wilhelm Reich, principalmente. Sobre esta base, Firestone, siguiendo la línea del Feminismo Radical, indagará la raíz de la opresión, cuyo análisis “ha sido insuficiente hasta el momento, bien por parte de la tradición feminista, bien por parte de la izquierda y del materialismo histórico” (Amorós, 2007, p. 75). Además, esta pensadora cuenta con la influencia de Marx y Engels, y su desarrollo del materialismo histórico. Partiendo de ello, busca desarrollar un feminismo científico y no utópico. Es decir, para nuestra autora, todas las teóricas feministas hasta Simone de Beauvoir han sido feministas utópicas que no han llegado a la auténtica raíz del problema, siendo ésta “la más profunda y universal, la que establece un vínculo entre el

feminismo y las mejores ideas de nuestra cultura” (Firestone, 1976, p. 16). No obstante, si bien Simone de Beauvoir se aproximó al problema, para Firestone la obra de Beauvoir es de “una complicación y una sofisticación teórica innecesaria” (Amorós, 2007, p. 81); resulta, pues, demasiado existencialista.

Con dichas pretensiones, Firestone se lanza a fundar un nuevo materialismo histórico, otorgándole una nueva definición. Y esta nueva definición es posible porque en la época han surgido las condiciones necesarias para llevarlo a cabo, para averiguar la auténtica raíz de la opresión; “es más, las circunstancias empiezan a exigir dicha revolución” (Firestone, 1976, p. 9). Pero antes de iniciar la revolución, debemos analizar, continúa la autora, cuáles son esas condiciones, cómo se manifiesta “una opresión que se remonta más allá de todo testimonio escrito” (Firestone, 1976, p. 11). En suma, qué medios utiliza, de qué forma subordinan a la mujer. Y para llevar a cabo esta empresa, toma como base el “modelo analítico” (Firestone, 1976, p. 11) de Marx y Engels, su dialéctica y su materialismo, su concepción del mundo dinámico.

Sin embargo, Firestone advierte un error en los planteamiento de Marx y de Engels: no se puede explicar toda la realidad a partir de la economía, no se puede “explicar la opresión de la mujer a partir de esa interpretación estrictamente económica” (Firestone, 1976, p. 13). De ahí que la teoría de estos autores fuese limitada y no suministrase una explicación completa de las desigualdades de género y de opresión, a decir de Firestone.

Ante estos errores, la autora se lanza a “desarrollar una interpretación materialista de la historia basada en el sexo mismo” (Firestone, 1976, p. 15); y ello para no reducir toda la realidad a economía. Para Firestone, la base de la opresión se ubica en la biología: hombres y mujeres son, sexualmente, diferentes. A partir de esas diferencias, a los unos se les otorgaron unas funciones productivas y a las otras unas funciones reproductoras; se les asignaron, en suma, lugares distintos en la familia, poderes diferentes. La mujer, de este modo, se convierte en un ser meramente biológico, esclava de su función reproductora, dependiente del varón y de su propia biología. Esto genera un conflicto entre sexos y supone el sustrato, la infraestructura, que va a condicionar toda la superestructura.

En este juicio de Firestone son identificables tres tesis fundamentales. En primer lugar, la autora se diferencia de Marx y de Engels en que, para estos, el capitalismo se ubicaba en la base social y era ese aspecto económico el que generaba relaciones desiguales.

Además, no existía desigualdad entre los sexos, sino que era la economía, el capital, la que generaba las diferencias. Así nos lo muestran Marx y Engels:

Masas de obreros, amontonados en la fábrica, están organizados militarmente. Son como simples soldados de la industria, colocados bajo la vigilancia de una jerarquía completa de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del contraamaestre y, sobre todo del mismo dueño de la fábrica. Cuanto más claramente proclama este despotismo la ganancia como fin único, más mezquino, odioso y exasperante resulta.

Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo, es decir, cuanto más progresa la industria moderna, con mayor facilidad es suplantado el trabajo de los hombres por el de las mujeres y los niños. Las distinciones de edad y sexo no tienen importancia social para la clase obrera. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo precio varía según la edad y el sexo. (Marx & Engels, 1948, p. 19 – 20)

Por su parte, para Firestone “la oposición de las clases sexuales no deriva de la economía: es más bien la economía la que se hará derivar de la oposición de las clases sexuales” (Amorós, 2007, vol. II, p 79). Es decir, la base está en la dialéctica del sexo, en las relaciones entre los sexos determinadas por la biología. Y estas relaciones influyen en la economía, en la cultura; explican la división sexual del trabajo, el lugar que se asigna a cada sexo en la familia y en la sociedad.

En segundo lugar, encontramos un rasgo fundamental del feminismo radical: la base de la opresión no es el capitalismo, sino un sistema más profundo y universal, el patriarcado, que emplea a aquel como un látigo para ejercer su poder sobre las mujeres por el hecho de ser tales. Y, por último, se identifica una referencia implícita al lema *Lo personal es político*. Como nos muestra Firestone, la raíz de la opresión residiría en esas diferencias biológicas; pero esto no implica que no podamos iniciar la revolución contra el patriarcado. Luego, “el problema se hace político” (Firestone, 1976, p. 19). Y se hace político porque, aun erradicando la base biológica de la subordinación, no se garantiza la igualdad y la liberación de la mujer. Esto es así porque, en los años sesenta, comenzaron a surgir nuevas técnicas de reproducción asistida que parecían eliminar la base biológica de la opresión, pero continuaban esclavizando a la mujer, relegándola a su función meramente reproductora.

A menos que la revolución arranque de cuajo la organización social básica –la familia biológica, el vínculo a través del que la psicología del poder puede siempre subsistir clandestinamente–, el germen parasitario de la explotación jamás será aniquilado. Necesitaremos una revolución sexual mucho más amplia que la socialista para erradicar verdaderamente todos los sistemas clasistas. (Firestone, 1976, p. 22)

Así pues, la revolución está en manos de este feminismo radical, de los diversos grupos formados para acabar con esa infraestructura, con esa base que todavía

condena a la mujer por su biología, que todavía la esclaviza y la considera una mera vasija para la procreación.

En la misma línea de pensamiento se encontraría Kate Millet, autora de *Política Sexual* (1969), publicada poco antes que *La dialéctica del sexo*. En un primer momento, Millet militó en la *National Organization of Women* (NOW), para, a finales de los sesenta, pasar a formar parte del *New York Radical Women*.

Política Sexual se encuentra dividida en tres partes. En la primera, indagará en la política sexual; analizará en qué consiste, cómo son las relaciones entre los sexos. En la segunda parte, hará un recorrido histórico, considerando la primera ola del feminismo (que ubica en el sufragismo) como la primera revolución sexual. A su vez, afirmará que los totalitarismos del siglo XX son una respuesta a los logros alcanzados por las mujeres: “los gobiernos autoritarios demuestran un interés especial por preservar el patriarcado, y el clima de los Estados Fascistas y dictatoriales se distingue por la poderosa influencia que en ellos ejercen las normas patriarcales” (Millet, 1997, p. 287). Por último, en la tercera, referenciará una serie de autores que tienen como denominador común el hecho de haber mostrado que la relación con las mujeres es una relación de cosificación, de dominación; una relación, en suma, política.

De manera que advertimos, al igual que Firestone, que su teorización no se limita a la infraestructura, al origen, a la raíz de la opresión, sino que desarrolla un análisis en torno a la superestructura, a cómo es manifestada esa opresión en la Historia, en la Psicología, en la Literatura, en la Cultura, en la Economía, en la familia, en el ámbito laboral, etc. De forma que, de partida, comparte la misma tesis que Shulamith Firestone, crítica con el materialismo histórico de Marx: no es la economía la que condiciona las relaciones entre los sexos, sino que estas relaciones, la opresión, el patriarcado, condicionan toda la superestructura.

Así, siguiendo la estela del feminismo radical, Millet indagará la raíz de la opresión, suministrando una caracterización del patriarcado. Nos va a proporcionar una de las definiciones más completas; a saber, éste es “una institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentran bajo el control de la otra mitad (los hombres) (...) es una constante social tan hondamente arraigada que se manifiesta en todas las formas políticas, sociales y económicas” (Millet, 1995, p. 70 - 71). Es decir, el patriarcado es un sistema de dominación universal que se ubica en la

raíz de todos los sistemas de opresión. Por esta razón, como hemos visto, no basta con destruir el capitalismo para eliminar la situación de subordinación de la mujer, sino que es necesario atacar la propia raíz, desafiar el patriarcado que ejerce su poder.

En tanto que la raíz de la opresión es este sistema de dominio, está presente en cualquier forma de gobierno, en cualquier modelo económico y en cualquier forma que adopta la sociedad. Esto hace que se exprese de maneras muy diversas: o bien ejerciendo una violencia directa, o bien actuando de manera sutil, haciendo creer a las mujeres que son libres e iguales a los varones para seguir controlándolas.

Con ello, Millet establece una analogía entre el colonialismo y el patriarcado, mostrándonos que a las mujeres se les otorgan rasgos característicos de las minorías discriminadas, haciendo que estas los interioricen y adopten como propios. Así, el patriarcado ataca la propia identidad de las mujeres, actuando como un sistema sutil pero opresor sobre la mujer. Para Millet, el patriarcado es una política sexual, entendiendo por política “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (Millet, 1995, p. 68). Es decir, el patriarcado es un sistema de poder, que ejerce su dominación en función del sexo. Por ello, la relación entre los sexos es una relación política, es una relación de poder, en tanto que el “sexo es una categoría social impregnada de política” (Millet, 1995, p. 68). El sexo es una categoría impregnada de poder según la cual unos, por pertenecer a un sexo determinado, pueden ejercer poder sobre el otro sexo. Así uno domina, y *la Otra* queda subordinada a ese poder; porque el poder, por naturaleza, pertenece a los hombres. Así lo ha establecido el patriarcado, haciendo que el dominio sexual sea “la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura” (Millet, 1995, p. 70).

Pero este poder no solo se expresa en las relaciones sociales, sino que, en la medida en que son los varones los que lo ostentan, todas las esferas ocupadas por ellos estarán sujetas a ese mismo poder masculino.

Con ello, advertimos cuáles son los principios sustentadores del patriarcado: “el macho ha de dominar a la hembra, y el macho de más edad ha de dominar al más joven” (Millet, 1995, p. 70). El varón tiene el poder y domina a la mujer en cualquier aspecto, no solo en la vida pública, sino también en las relaciones sociales, en la familia, en el hogar.

Esta política sexual funciona *por mor* de la socialización, según la pertenencia a un sexo u otro. Es decir, el sistema sexo – género, según el cual la pertenencia a un género u otro determina los estereotipos que debemos encarnar y las funciones que debemos desempeñar, otorga el poder a los que poseen la inteligencia y la fuerza, para ejercerlo sobre las que poseen la pasividad, la ignorancia y la fragilidad. De esta forma, advertimos que el patriarcado, o si se prefiere, que esta política sexual, ha imperado en cada ámbito de la vida humana, personal o política, potenciando la subordinación de las mujeres, permitiendo que los varones ostentasen siempre el poder de dominar a un ser cuya identidad le es dada, cuya identidad no puede desarrollar.

No obstante, que esta situación se haya mantenido en el tiempo no implica que sea irreversible, sino que, para Millet, es posible revertir esta situación. Se conoce cuál es la base de la desigualdad, cuáles son sus pilares, cómo actúa sobre la superestructura. Ahora, la revolución feminista podrá acabar con el sistema causante de su situación de inferioridad. Es en esa revolución contra la política sexual imperante donde Millet dará forma a la sororidad (*sisterhood*). Y es que, como hemos visto, nos situamos en una época marcada por el activismo de muchos grupos, con ideologías diferentes. Dado que el patriarcado actúa sobre todas las mujeres, independientemente de su clase social, su nivel económico y su nivel académico, y dado que todas comparten la experiencia de la opresión, todas, como una gran hermandad, deben enfrentarse, unidas, contra el enemigo común.

No obstante, esta concepción de Millet sobre la sororidad no va a ser bien recibida por todo el feminismo. En concreto, el feminismo negro, liderado por Toni Cade Bambara considera que la opresión que sufren mujeres como Millet no es la misma opresión que experimentan las mujeres negras, las cuales tienen una “posición precaria, porque deben negociar simultáneamente con las presiones tanto del racismo como del sexismo” (Brown, 2001, p. 323). Así, comienza a aflorar con este feminismo negro el concepto de interseccionalidad o de discriminación múltiple. Ellas, las feministas negras, se consideran víctimas de múltiples discriminaciones en función de su género, de su raza y de la clase a la que pertenecen. Por ello, muchas no se sentirán parte de un movimiento que parecía reivindicar sólo la igualdad para las mujeres blancas, de una determinada clase social.

Con todo, Millet siguió defendiendo esta unificación del feminismo bajo la noción de sororidad para emprender una lucha conjunta y arrancar la raíz causante de la situación de todas las mujeres. Como ha puesto de manifiesto De Miguel:

El activismo de los grupos radicales fue, en más de un sentido, espectacular. Espectaculares por multitudinarias fueron las manifestaciones y marcas de mujeres, pero aún más eran los lúcidos actos de protesta y sabotaje que ponían en evidencia el carácter de objeto y mercancía de la mujer en el patriarcado. Con actos como la quema pública de sujetadores y corsés, el sabotaje de comisiones de expertos sobre el aborto, o la simbólica negativa de la carismática Ti-Grace Atkinson a dejarse fotografiar en público al lado de un varón, las radicales consiguieron que la voz del feminismo entrase en todos y cada uno de los hogares estadounidenses. Otras actividades no tan espectaculares, pero de consecuencias enormemente beneficiosas para las mujeres, fueron la creación de centros alternativos de ayuda y autoayuda (De Miguel, 2011, p. 29).

Con el fin del feminismo radical, comienzan a surgir nuevos movimientos. Entre ellos, el heredero más próximo resultará ser el feminismo cultural y de la diferencia. Aquí, llegados a este punto, se advierte un primer cambio fundamental: ya no se busca luchar contra el género para lograr la igualdad, sino que se pone el acento en las diferencias, exaltando “el principio femenino y sus valores, y denigrando lo masculino” (De Miguel, 2011, p. 32).

El feminismo cultural, término acuñado por Alice Echols, actúa de puente entre los 70 y los 80, recogiendo “argumentos del Feminismo Radical, pero al mismo tiempo se convirtió en una deriva del mismo” (Osborne, 2007, vol. II, p. 216). Este feminismo dirige su mirada hacia las semejanzas entre las mujeres como base de unión entre todas y acentúa las diferencias con los varones. De esta manera, no buscan tanto erradicar el género, cuanto exaltar aquellos valores propios de lo femenino, al tiempo que rechazan los masculinos. De esta forma, el feminismo de la igualdad dejó paso a un feminismo de la diferencia, donde la ternura femenina era mejor valorada que la agresividad masculina, la sexualidad femenina emocional que una sexualidad violenta.

No obstante, quizá el aspecto más destacado de este feminismo cultural sea la distinción entre hombre-cultura y mujer-naturaleza. Es decir, las mujeres poseen una biología, como el hecho de poder ser madres, que las aproxima a la naturaleza, que las convierte en las únicas defensoras de esa naturaleza. Así, las diferencias biológicas se acentúan y la naturaleza femenina hace que la mujer sea un ser más próximo al mundo natural.

Las “fémimas serán las salvadoras de la tierra porque se encuentran en mayor armonía con la naturaleza. La capacidad de ser madres las mantiene en contacto con ésta, que es definida como esencialmente creativa, nutricia y benigna” (Osborne, 2007, vol. II, p.

229). Una distinción que para el feminismo anterior era profundamente patriarcal, una división que acentuaba las diferencias y condenaba a las mujeres a una inferioridad absoluta, ahora se convierte en el argumento que exalta lo femenino y que sitúa a la mujer por encima del varón, porque su vínculo con la naturaleza la hace “moralmente superior” (Osborne, 2007, vol. II, p. 217).

Luego la ecología, la naturaleza, que no era una cuestión meramente feminista, parece ser, con el feminismo cultural, del dominio único de las mujeres. La identificación de las mujeres con la naturaleza se debe a ciertos rasgos como son compartir la vida que engendran y el rechazo a la muerte. Las mujeres poseen una esencia que las vincula directamente con la naturaleza y las hace superiores, y, al hacer esto, “adoptan una perspectiva transhistórica, porque la hacen derivar de la maternidad y del amor maternal” (Osborne, 2007, vol. II, p. 236). Por tanto, parece que lo que ahora define a la mujer es su capacidad reproductora; el ser madre es lo que la vincula con la naturaleza y la aleja de la cultura patriarcal y varonil.

Estas ideas sentarán las bases del ecofeminismo, que comienza a desarrollarse en los años 70. No obstante, esta nueva forma de pensamiento estará integrada por diversas corrientes; y no todas defenderán esa conexión ontológica y esencialista de la mujer con la naturaleza, como veremos más adelante. De esta forma, nos introducimos en los años 80. Una década caracterizada por el auge del conservadurismo político, lo que trajo consigo un cierto letargo del feminismo. Si bien no podemos afirmar que en estos años el feminismo abandonase su lucha, lo cierto es que sí fue menos radical. Así define Amelia Valcárcel el pensamiento dominante en esta década:

Mientras que en algunos países se intentó suprimir o reconstruir a los organismos de igualdad a fin de que contribuyeran a positivar un modelo femenino conservador, en otros, por su distinto signo político, el pequeño feminismo presente en los poderes públicos reclamó la visibilidad mediante el sistema de cuotas y la paridad por medio de la discriminación positiva. Internacionalmente, el feminismo que de suyo siempre ha sido un internacionalismo, llegó a lugares antes impensables, las sociedades en vías de desarrollo, y se encarnó en prácticas de género que nunca habían existido, reclamando su entrada en la construcción de las democracias (Valcárcel, 2001, p. 27).

Es decir, nos vamos a encontrar con un feminismo más universal y diverso. Ya no se va a localizar únicamente en Estados Unidos de la mano de grandes autoras, sino que va a ser más heterogéneo, llegando a rincones antes olvidados. Un ejemplo de ello es el caso de España. Las feministas españolas, durante la dictadura (1939 – 1975), apenas pudieron manifestarse ni reivindicar una igualdad mínima. No va a ser hasta el final del régimen que el feminismo en España vuelva a florecer. Así, se celebraron conferencias,

jornadas, marchas, talleres; se defendió el aborto y el uso de anticonceptivos, etc.; en definitiva “por fin, la calle era de las mujeres” (Varela, 2013, p. 157).

La Constitución Española, de 1978, en sus artículos 1, 9.2 y 14 consagra la igualdad de todos los españoles, sin distinción de sexo, ante la ley y a la hora de elaborar las políticas públicas; unas políticas que debían estar vertebradas por el principio de igualdad. A su vez, ya en los años ochenta, comenzaron a surgir instituciones que abogaban por la igualdad entre hombres y mujeres. Entre ellas, el *Instituto de la Mujer*, creado en 1983; el *Instituto de Investigaciones Feministas*, de la Universidad Complutense de Madrid, en 1988; la *Librería Mujeres*; el *Seminario Permanente de feminismo e Ilustración* en 1987, dirigido por Celia Amorós, etc. Se trata, pues, de un conjunto de instituciones que va a introducir la teoría feminista en los planes de estudio, que va a luchar por la igualdad en el ámbito académico y en el ámbito político, que va a centrar sus críticas en esas voces conservadoras que intentaban adormecer al feminismo.

En este sentido, puede que no se diesen las mismas manifestaciones y reivindicaciones que conocimos con el feminismo radical, pero “el feminismo no ha desaparecido, aunque sí ha conocido profundas transformaciones” (De Miguel, 2011, p. 36). Es decir, fue una época en la que se hizo balance de lo conseguido hasta ahora, pero también se iniciaron las reivindicaciones por lo que todavía no se había conseguido: igualdad salarial, paridad en las instituciones políticas, lucha contra la violencia, etc. Fue, pues, un feminismo más institucional, más teórico, que permitió que, por primera vez en mucho tiempo, las mujeres ocupasen puestos importantes en política, pudiesen formar parte de la toma de decisiones. No obstante, la paridad estaba todavía muy lejos; fue entonces cuando “comenzó a pensarse en la conveniencia de promover medidas que aseguraran la presencia y visibilidad femeninas en todos los tramos: discriminación positiva y cuotas” (Valcárcel, 2001, p. 28).

En este contexto, en 1992, en la Cumbre de Atenas, se reclama la participación de la mujer en la toma de decisiones y en los puestos de responsabilidad. Dado que las mujeres suponen cerca del 50% de la población, lo justo sería que ocupasen el 50% de los cargos de responsabilidad. Sus demandas no fueron escuchadas e incluso, a día de hoy, la paridad en los órganos políticos y de poder, si bien está cerca, todavía no se ha logrado. Todo ello no quiere decir que se olviden otros temas que han recorrido la historia del feminismo. Así, en los años 90, aflorarán de nuevo los debates sobre el género, dando a luz nuevos movimientos como la *Teoría Queer*.

De esta manera, en estos años, nos enfrentamos a un feminismo más universal e internacional que nunca; gracias también, y recuperando la teoría de Shulamith Firestone, a que las condiciones actuales son las más propicias para un feminismo global. Ante esta globalización no podemos hablar de un único sujeto del feminismo, no podemos hablar de un movimiento homogéneo. Es entonces cuando la teoría de Marcela Lagarde, antropóloga mexicana, cobrará todo su sentido. Una teoría que desarrolla en los años 90 principalmente y que la ha convertido en la principal representante del feminismo Latinoamericano.

Este feminismo latinoamericano, si bien comparte gran parte de los aspectos tratados hasta ahora con el resto de los movimientos feministas, desarrollará ciertas particularidades, realizará aportaciones propias a la lucha por la igualdad resultado de un contexto propio como es América del Sur y del Centro. Dicho de otro modo, “el feminismo latinoamericano debe reconocerse en una posición subalterna respecto a los feminismos europeos y norteamericanos” (Bard Wigdor & Artazo, 2017, p. 194)

Desde esa posición, el feminismo latinoamericano desarrolla una expresión propia condicionada, sobre todo, por su historia, por el colonialismo europeo, el cual “ha marcado América Latina con cicatrices profundas: en su mayoría, es un continente católico; se rige por una economía de mercado determinada por un centro externo a la región; y su estructura social es patriarcal, racista y discriminatoria” (Gargallo, 2007, p. 22). De esta forma, existe un profundo vínculo entre colonialismo y todas las formas de discriminación, entre violencia y desigualdad imperantes en la sociedad latinoamericana.

Estas colonizaciones fueron ocultadas bajo la idea de desarrollo y progreso, rechazando así la cultura originaria, lo indígena. Esta idea también marcó el desarrollo del feminismo latinoamericano, el cual ha recibido críticas constantes por parte del feminismo indígena o negro a propósito de la supuesta identidad occidental de las mujeres latinoamericanas: “¿Son occidentales las centenas de mujeres asesinadas en México, Guatemala, Honduras y Colombia?” (Gargallo, 2007, p. 23). Es decir, un feminismo latinoamericano, que se encontraría marcado por esa occidentalidad colonial, parece excluir a gran parte de sus protagonistas, a gran parte de las mujeres latinoamericanas que son, continuamente, víctimas de un patriarcado impuesto durante el colonialismo.

Por ello, el feminismo latinoamericano lucha porque sus particularidades, sus reclamos propios, sean incluidos en el discurrir de un feminismo mundial. Pero no solo eso; busca desvincularse del feminismo Occidental, del feminismo de Europa y de Norteamérica para encontrar, en su propia historia y su propia experiencia, una identidad propia, de manera que “las mujeres empiezan a reconocerse en su historia” (Gargallo, 2007, p. 24). Una historia llena de violaciones, de violencia de todo tipo sobre las mujeres; de ser consideradas seres inferiores, arrebatándoles todos y cada uno de sus derechos. Y, ¿cómo reconocerse en esa historia?; además, ¿cómo conformar un feminismo en una historia donde los cuerpos de las mujeres han sido las tierra colonizadas? Así expresa Gargallo esta difícil identificación con el contexto propio latinoamericano:

No es lo mismo reconocerse en los millones de brujas asesinadas como tributo a una modernidad que quería excluirlas de su poder económico y sus conocimientos, como hicieron las europeas, en la década de 1970, que reconocerse en la masacre de las americanas, la conversión de su cuerpo en el instrumento para la sujeción y la reproducción de individuos contrarios a su cultura, en una continuidad de tiempo que no se ha detenido en el siglo XVI sino que alcanza el presente (Gargallo, 2007, p. 24 – 25)

A esta difícil identificación se suma la escasez de textos que permitan dar testimonio de aquellas mujeres indígenas, mestizas, criollas..., que experimentaron en sus propias carnes el colonialismo, el olvido de toda una cultura. Todo ello hace que la identificación con la identidad propia, con el contexto que las precede, sea demasiado complicado, de modo que gran parte de las feministas se sienten más occidentales que latinoamericanas.

Esto nos impide poder hablar de un único feminismo latinoamericano; más bien hay que referirse a feminismos en plural. Feminismos que intentan recuperar su historia, feminismos indígenas, feminismos negros, feminismos que siguen la línea europea y norteamericana. Y, a su vez, feminismos que en las últimas décadas avanzan hacia posiciones decoloniales, poniendo de relieve la doble discriminación que sufren las mujeres indígenas: como mujeres y como indígenas. Estas autoras ponen de relieve algo que ya destacó el feminismo negro: la interseccionalidad, la interacción de diversas variables que generan una discriminación múltiple. Así, factores como la clase, la raza o la orientación sexual se suman a la condición de mujer para generar una discriminación más acentuada.

Esta teoría de la interseccionalidad fue desarrollada a finales de los años 80 por Kimberle Crenshaw en su obra *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a*

black feminist critique of antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics (1989). En ella analizó la relación entre la raza y el sexo, cómo estos dos factores interseccionaban y generaban una discriminación más acentuada en el caso de las mujeres negras. Sin embargo, esta interseccionalidad puede ser trasladada a los feminismos latinoamericanos porque, de un modo u otro, también se ven afectadas por esta interseccionalidad.

Para Crenshaw el punto de partida de la interseccionalidad reside en analizar las categorías de raza y género como no categorías aisladas, que generan discriminaciones distintas, sino como interacción de ellas. Por ello, no se ha tenido en cuenta en la teoría feminista la discriminación generada por la interacción de estas dos categorías, sino que se ha centrado el análisis en la discriminación que provoca el género, por un lado, y la raza por otro lado, como si no pudiesen relacionarse: “I argue that Black woman are sometimes excluded from feminist theory and antiracist policy discourse because both are predicated on a discrete set of experiences that often does not accurately reflect the interaction of race and gender” (Crenshaw, 1989, p. 140).

Sin embargo, la interseccionalidad no alude a la suma de ambas discriminaciones pues “the intersectional experience is greater than the sum of racism and sexism” (Crenshaw, 1989, p. 140). Es decir, la interseccionalidad no es entendida como una discriminación provocada por la suma del racismo y el sexismo, sino que genera un tipo de discriminación diferente en la que ambas categorías interaccionan entre sí, creando no una discriminación mayor, sino múltiple; no como suma de categorías sino como interacción de estas, a las que podemos sumar otras categorías como la clase social, el nivel económico o la orientación sexual.

El feminismo latinoamericano plantea esta interseccionalidad frente al feminismo europeo o el feminismo de las blancas, el cual toma como “estereotipo la experiencia de la mujer blanca y de sectores acomodados, ignorando la raza, la clase y las diferentes intersecciones que originan posiciones desiguales frente a la titularidad de los derechos, como con las de las mujeres indígenas” (Bard Wigdor & Artazo, 2017, p. 205). Frente a este feminismo, el latinoamericano alude a aquellas mujeres esclavas por la raza a la que pertenecen, sometidas a violencia por su color de piel, asesinadas en suma por ser “inferiores”.

No obstante, a pesar de la ruptura con este feminismo europeo y norteamericano, todas las mujeres tienen algo en común: “blancas, mestizas, índicas y negras no compartían cosmovisiones ni espacios sociales, solo el maltrato masculino” (Gargallo, 2007, p. 18). Y todas y cada una de ellas, desde su propia subjetividad, luchaban por lo mismo: la igualdad de todas.

Así, durante las últimas décadas del siglo XX, el feminismo, o los feminismos, latinoamericanos avanzan hacia un punto común, como es denunciar “la discriminación económica, la marginación social, la exclusión de la educación formal y de los sistemas de salud (...), porque, por motivos sexistas, todas las mujeres las sufrieron y las sufren de algún modo” (Gargallo, 2007, p. 33). Es decir, el feminismo Latinoamericano dirige su mirada hacia aquellas mujeres marcadas por múltiples discriminaciones, mujeres que todavía están atravesadas por los sesgos sexistas, colonialistas y racistas. Y en esta red de discriminaciones y desigualdades imperantes, Lagarde se convertirá en la máxima representante de las denuncias de este feminismo, alzando la voz de todas, haciendo, en suma, que el feminismo Latinoamericano camine de la mano del feminismo mundial.

Esta autora dará nombre a uno de los mayores crímenes que se ha cobrado la desigualdad de género: el asesinato de las mujeres, los denominados *femicidios*. Lagarde entiende por femicidio “la muerte violenta por cercanos y desconocidos, por el solo hecho de ser mujeres” (Lagarde, 2012, p. 47). Es decir, Lagarde pone de relieve a través de este término los crímenes violentos contra las mujeres, cuyo única causa es el hecho de ser mujeres. Unos crímenes que, además, en Latinoamérica se suceden diariamente, ante la mirada de un Estado impasible. Por ello, Lagarde introduce otro matiz a la hora de hablar de femicidio: la impunidad por parte del Estado. Así:

El femicidio se conforma por el ambiente ideológico y social de machismo y misoginia, de violencia normalizada contra las mujeres, por ausencias legales y de políticas de gobierno, lo que genera una convivencia insegura para las mujeres, pone en riesgo la vida y favorece el conjunto de crímenes que exigimos esclarecer y eliminar. Contribuyen al femicidio el silencio total, la desatención, la idea de que hay problemas más urgentes, o la creencia en que la violencia contra las mujeres es inevitable, y la vergüenza, el enojo social que no conminan a transformar las cosas sino a disminuir el hecho y demostrar que no son tantas “las muertas” (Lagarde, 2005, p. 156)

Ante esta situación, Lagarde trasladó esta realidad al Congreso Federal Mexicano, donde fue diputada, y en cuyo seno se gestó una comisión que investigaría estos femicidios con el objetivo de poner fin a unos crímenes que se estaban cobrando demasiadas vidas inocentes. Lo cierto es que la actividad política de Marcela Lagarde a

favor de los derechos de las mujeres ha sido incansable y desde su temprana juventud. En un primer momento fue militante del Partido Comunista Mexicano y, tras su disolución, fue integrante y fundadora del Partido de la Revolución Democrática. Con este último partido, el PRD, se convirtió en diputada federal del Congreso de México entre 2003 y 2006. Siendo diputada advirtió la cruel realidad que las mujeres todavía enfrentan en el ámbito político: sus reclamos siguen siendo ignorados mientras miles de mujeres mueren día a día.

Ligada a este partido de izquierdas, logró introducir el feminismo en el Congreso: “de manera prioritaria defendimos los derechos humanos de las mujeres” (Lagarde, 2012, p. 578). Durante esta etapa de defensa de los derechos de las mujeres, tuvo que hacer frente a constantes ataques misóginos. Formó parte de la Comisión de Equidad y Género, así como de la Comisión Especial de Femicidio, comisión que logró desarrollar una ley que condenase el femicidio, así como la creación de una comisión centrada en la investigación de los femicidios. Por lo que su labor feminista no solo ha sido ofrecernos grandes aportaciones teóricas, sino que ha intentado trasladar a la lucha, al ámbito político, todas sus pretensiones feministas con el objetivo de lograr un avance, aunque sea pequeño, en materia de igualdad en México. Así resume Lagarde estos 3 años en que estuvo en el poder y luchó día y noche por las mujeres:

En estos tres años he sentido esa concordancia vital al ser diputada y, de manera puntual, al dedicar lo que sé, lo que tengo, lo que puedo y lo que soy, para evidenciar el femicidio e inventar con otras mujeres como yo, como todas, las vías para erradicarla. He sentido el placer existencial de la completud al ligar la experiencia, la ciencia y la política feminista a la política; al contribuir a construir el valor de la vida de las mujeres (...) Para mí ha sido una dicha dedicarme al trabajo parlamentario para contribuir a la intocabilidad de las mujeres y hacerlo en sintonía íntima y cercana con mujeres entrañables y fascinantes (Lagarde, 2012, p. 590)

A su vez, otra gran aportación de Lagarde fue su teoría de la sororidad, la cual iremos analizando en la siguientes páginas.

De esta forma, advertimos que, si bien el contexto es clave en la teoría de toda autora, en el caso de Marcela Lagarde cobra especial importancia. Un contexto marcado por la violencia, por derechos humanos violados constantemente. Un contexto en el que hablar de sororidad se antoja como algo necesario, una sororidad que permita la unidad de todas las mujeres, la defensa, en definitiva, de la igualdad para todas, sin importar si es negra, mestiza o indígena.

3. Raíces y desarrollo de la Sororidad:

Como hemos podido ir advirtiendo a lo largo del contexto, la sororidad ha estado vinculada al feminismo desde sus orígenes, creando pactos entre mujeres oprimidas por el hecho de serlo. Así, podemos rastrear ejemplos de sororidad ya en las feministas ilustradas que reivindicaban la igualdad para todas; en las sufragistas, que crearon un gran movimiento para lograr el derecho al voto; también, en el feminismo radical.

No obstante, el término comienza a tomar forma mucho antes.

A nivel etimológico, el término procede del latín *soror/sororis*; *sor* significa hermandad o hermana; y el sufijo *-idad*, denota la pertenencia a un grupo. Así, la sororidad sería entendida como la hermandad de todas las mujeres, las cuales se conforman como un grupo, como un *nosotras* para enfrentarse a las desigualdades.

Sin embargo, la sororidad no tiene una única definición, sino que ha estado en constante desarrollo y evolución desde sus orígenes hasta convertirse en uno de los pilares del feminismo.

3.1. *La sororidad Unamuniana*

La mayor parte de las teóricas feministas sitúan el origen de la sororidad en los años sesenta, concretamente en el feminismo radical de Kate Millet. Sin embargo, podemos encontrar un origen más remoto y, en gran parte, desconocido.

Para ello debemos trasladarnos a 1921, a la obra de Miguel de Unamuno. Unamuno fue uno de los grandes pensadores y literatos de la España de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, ligado a la Generación del 98 y a la Filosofía Vitalista. Entre todos estos cargos asignados a este gran pensador no podemos incorporar la categoría “feminista”. Y es que Unamuno no llevó a cabo ninguna aportación a la teoría feminista, no fue, siquiera, un pensador que incorporase la igualdad entre hombres y mujeres en sus planteamientos filosóficos ni en el tratamiento de sus personajes (producto quizá, de la sociedad en que vivió).

A pesar de no ser un referente dentro del feminismo, fue, sin embargo, el primero en hablar de la sororidad como tal. Eso sí, con un significado que solo aludirá a la sororidad como hermandad de mujeres, sin que sea el vehículo para lograr la igualdad.

En este sentido, 1921 será el año en el que Unamuno articule su concepto de sororidad. Con este fin, hay que prestar atención a su obra *La tía Tula*, así como a un artículo publicado en la revista *Caras y caretas*, que el propio Unamuno tituló “Sororidad”.

Ligada a las características propias de sus *nivolas* y a los rasgos propios de la generación a la que perteneció, *La Tía Tula* nos sumergirá en la vida cotidiana de principios de siglo. En ella, el autor acometerá un profundo análisis psicológico de sus personajes, en especial, de la tía Tula. Esta *nivola* está protagonizada por Tula, cuya hermana, Rosa, fallece al dar a luz a su tercer hijo, fruto de su unión con Ramiro. La tía Tula comienza, ante estas dramáticas circunstancias, a hacer “de “madre” y, tanto se introduce en el papel que intenta amamantar al pequeño, sin lograrlo” (García Arroyo & Fernández – Argüelles, 2005, p. 282).

Tula ejerce de madre de todos sus sobrinos, incluso de aquellos hijos que Ramiro tiene con la mujer con la que se casa tras la muerte de Rosa. Finalmente, Tula muere rodeada de todos esos hijos que tanto ha cuidado.

De esta forma, la protagonista de su obra se presenta como un personaje con un fuerte carácter, cuya vida dedica a los otros; se comporta como madre de unos hijos que no son suyos, y a los que enseña a llamarla así. Utiliza, pues, a *las Otras*, para ser madre.

Un aspecto que debe ser destacado en esta breve aproximación a la obra es la escasa identificación de Tula con los roles propios de su género. Es decir, “se observa, de modo claro, el desprecio que siente hacia la posición pasivo-dependiente de la mujer respecto al varón” (García Arroyo & Fernández – Argüelles, 2005, p. 284). Además, se opone al hecho de que las niñas tengan que aprender solo labores propias de su género, como es la costura. Por tanto, es un personaje que no parece estar muy marcada por los roles de género, pero que, a la vez, reivindica el rol de madre.

Ahora bien, parece que en toda esta trama la sororidad carece de sentido. ¿Cómo puede hablarnos Unamuno de sororidad en una *nivola* que refleja las ansias de maternidad de la Tía Tula? Para averiguarlo debemos trasladarnos al mes de marzo de 1921, momento en el que Unamuno publica en la revista *Caras y Caretas* su artículo “Sororidad. Ángeles y Abejas”. En él desentraña el sentido que otorga a este término.

Unamuno comienza este breve artículo recordándonos el mito griego de Antígona. Ésta es, simultáneamente, hija y hermana de Edipo, el cual asesinó a su padre sin conocer su

verdadera filiación. Edipo contraería matrimonio su madre, engendrando a Antígona, a Polinices y a Eteocles.

Antígona desobedece a su tío Creonte al dar sepultura a uno de sus hermanos, Polinices, quien había asesinado a su hermano Eteocles, aliado del tirano. Con este acto, Antígona se convierte en “el eterno modelo de la piedad fraternal y del anarquismo femenino” (Unamuno, 1921, p. 55). Es decir, en Antígona se encarna el ejemplo de la mujer que no obedece ciegamente. Pero, además, es la imagen de la piedad fraternal, la de la hermana que no juzga el comportamiento de su hermano.

A la hora de calificar este comportamiento fraternal de Antígona, Unamuno se pregunta si no habría que inventar otro término: “Fraternal y fraternidad vienen de *frater*, hermano; y Antígona era *soror*, hermana. Y convendría acaso hablar de *sororidad* y de *sororal*, de hermandad femenina” (Unamuno, 1921, p. 55). Unamuno dota de un primer sentido a la palabra sororidad. No podemos decir que el comportamiento de Antígona con su hermano sea un comportamiento fraternal, pues “una hermana no es un hermano” (Unamuno, 1921, p. 55). Antígona, expresa Unamuno, no puede ser fraternal, sino que, en todo caso, puede desarrollar un comportamiento sororal con su hermano pues, como hermana, esto es, como *sor*, solo puede formar parte de la sororidad.

Abundando en la idea, “como *matria* no querría decir lo mismo que *patria*, ya que tampoco *maternidad* es igual que *paternidad*, no sería la *sororidad* lo mismo que la *fraternidad*” (Unamuno, 1921, p. 55). Luego, si tenemos una palabra para designar la maternidad, diferente de la paternidad, ¿por qué no podemos disponer de una palabra que designe ese comportamiento de Antígona hacia su hermano?

Con ello, Unamuno lanza una primera reivindicación de la sororidad, de un término que designe esa hermandad de la hermana hacia el hermano o hacia la hermana. Lo mismo sucede, nos explicará Unamuno, con las abejas de un mismo panal. Estas son hijas de una misma reina, la cual no ha trabajado nunca en ese panal, e hijas de unos zánganos que tampoco trabajan. Las abejas desarrollan un auténtico comportamiento sororal entre ellas. Como hermanas, se dan ayuda mutua, son piadosas entre ellas, se educan, y se convierten en los seres que permiten la supervivencia de todo el panal. Las abejas nos muestran esa sororidad, como ya nos mostraba Antígona.

Pero Unamuno no termina su intervención en este punto, sino que va más allá. Para él, gran parte del problema de la sociedad en la que vivimos es que ésta es producto de una

concepción axiológica masculina, donde priman valores como la agresividad y la virilidad. Contemplamos, nos dirá este autor, todo el mundo con una mirada masculina, de forma que “la virilidad ha ahogado a la humanidad” (Unamuno, 1921, p. 55).

En ese mundo, la mujer siempre ha sido despreciada, nunca ha formado parte de la sociedad ni de la religión. En este sentido, Unamuno nos muestra que la mayor parte de los dogmas de la religión cristiana son masculinos: Dios, Hijo, Padre, y Espíritu Santo. Y concluye: “Si las patrias fueran más bien matris, si el patrimonio se sometiera al matrimonio, podría basarse la fraternidad en la sororidad universal” (Unamuno, 1921, p. 55). Es decir, si en lugar de hablar de fraternidad hablásemos más de sororidad, entonces podríamos incorporar en nuestra sociedad ese comportamiento de las mujeres, una sororidad que se enfrenta al mayor de los tiranos y que expresa una piedad absoluta para con los otros. Con esa sororidad, el mundo parece que dejaría de ahogarse, y la sociedad sería un poco más justa.

Parece, pues, que Unamuno tiende la mano a la igualdad. Con estas palabras, hace un alegato en favor de ésta, de una sororidad que siempre ha estado invisibilizada bajo la fraternidad, pero que es fundamental y necesaria para ser empáticos, piadosos y humanos.

Unamuno concluye su reflexión en torno a la sororidad con la siguiente sentencia: “Si las feministas se pusieran a estudiar la maravillosa *sororidad* de una colmena ¡que de argumentos no sacarían para sus tesis!” (Unamuno, 1921, p. 55). Las feministas siguieron estas sabias palabras de Unamuno y formaron su propia colmena donde todas, hermanas bajo una gran red de sororidad, aspiran a una igualdad universal.

Partiendo de esta concepción, ya podemos volver de nuevo a *La Tía Tula*. En esta obra, Unamuno alude a la sororidad en el prólogo. En sus últimas líneas recupera, de nuevo, el mito de Antígona. Estas son sus palabras textuales:

La observación es que, así como tenemos la palabra paternal y paternidad, que derivan de pater, padre, y maternal y maternidad, de mater, madre, y no es lo mismo, ni mucho menos, lo paternal y lo maternal, ni la paternidad y la maternidad, es extraño que junto a fraternal y fraternidad, de frater, hermano, no tengamos sororal y sororidad, de soror, hermana. En latín hay sororius, a, um, lo de la hermana, y el verbo sororiare, crecer por igual y juntamente. Se nos dirá que la sororidad equivaldría a la fraternidad, mas no lo creemos así. (...) Sororidad fue la de la admirable Antígona (Unamuno, 1921, *La tía Tula*, p. 9 y 10).

Nuevamente, Unamuno insiste en su misma tesis: ¿por qué no hablar de sororidad ante ese comportamiento de Antígona, que es un auténtico comportamiento de hermandad?

Y es que, fraternidad, de hermano, no es lo mismo que sororidad, de hermana, razón por la cual no podemos emplear la misma palabra. La sororidad, pues, es fundamental para aludir a esa hermandad conformada no solo por hermanos, sino también por hermanas.

En este contexto, el personaje central de la novela, la Tía Tula, parece tener un gran parecido con Antígona. Antígona era tía y hermana de sus hermanos, así como de su propio padre, y “maternales funciones de tía fueron las que ejerció” (Unamuno, 1921, p. 55). Luego, ¿no se comportaron de la misma manera la Tía Tula y Antígona?, ¿no ejercieron ambas como madres de sus sobrinos?; en suma, ¿no llevaron a cabo ellas, mujeres, auténticos ejemplos de sororidad, tal como la concebía Unamuno, con sus hermanas?

Antígona, hacia sus hermanos; la Tía Tula, hacia su hermana, hasta su muerte, y después, cuidando a sus sobrinos como hijos suyos. Este no es, por insistir de nuevo, un comportamiento fraternal, esto es una hermandad de mujeres; y, por ello, la sororidad debía ir tomando forma.

Así, podemos considerar, como se comentó en las primeras líneas, que Unamuno, como tal, no fue un autor feminista. Y no lo fue porque el sentido que dio a la sororidad no es el mismo que le damos ahora, no tenía el significado de redes de apoyo entre las mujeres para enfrentarse a la desigualdad. Sin embargo, advirtió la necesidad de un concepto que articulase el comportamiento de hermandad de las mujeres, dejando la primera huella del gran camino que todavía tenía que recorrer la sororidad.

3.2. *Kate Millet: un nuevo acercamiento a la sororidad*

Tras la contribución de Unamuno se pierde todo el rastro a la sororidad. Parece que incluso su aportación, aunque poco tuviese que ver con las reivindicaciones feministas, cayó en el vacío. Será a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta cuando vuelva a resurgir.

No obstante, se tratará de un renacimiento completamente nuevo, pues la propuesta de Millet poco tiene que ver con la que en los años veinte planteaba Unamuno. Además, es muy probable que Millet desconociese estas palabras de Unamuno y se lanzase, entonces, a la creación de un concepto completamente nuevo. Es más, se debe apuntar que Millet no dejó ninguna constancia escrita de su aportación; ni siquiera en su obra más destacada, *Política sexual*, podemos encontrar una referencia explícita a la sororidad, o, como ella lo denominó, a la *sisterhood*. Dicho término muestra su

complementariedad con el término inglés de fraternidad o *brotherhood*. En este caso, basándose en el mismo significado que la palabra latina *soror/sororis*, Millet la traduce por *sister* o hermana, ligada al sufijo *-hood*, que denota pertenencia a un grupo de hermanas. Dado que el término *brotherhood* mostraba una clara exclusión de las mujeres, de las hermanas, advertimos, nuevamente, que *sisterhood* era un concepto necesario para designar esa agrupación de mujeres, esa hermandad específica.

Así, Millet se va a convertir en la primera pensadora en denominar una acepción de la noción de sororidad cargada de un fuerte componente político y feminista: “el nuevo término para nombrar la unión de todas las mujeres sin hacer distinción de clases sociales u origen étnico” (Cámara, 2017, p. 1).

Como ya desarrollamos *supra*, los años sesenta y setenta fueron de gran agitación. Se trató de unos años marcados por el desarrollo de una gran variedad de movimientos que formularon reivindicaciones nunca antes planteadas, no siempre compatibles entre sí. Así, es posible advertir una gran división entre el feminismo “blanco” y el feminismo “negro”. Este último negaba que las reivindicaciones de las feministas blancas fuesen las mismas que las suyas, pues ellas, las mujeres de raza negra no solo eran tratadas de forma discriminatoria por ser mujeres, sino también por pertenecer a una raza que hasta el momento había sido esclavizada y considerada inferior al resto de los seres humanos. De esta forma, no se sentían incluidas en un feminismo que no parecía tener en cuenta sus peculiaridades, que parecía solo defender la igualdad para un sector privilegiado, para una clase determinada, para, en definitiva, solo un número limitado de mujeres.

Es entonces cuando Millet buscará la unificación del movimiento feminista; la razón es que todas las mujeres, blancas o negras, por el hecho de ser mujeres, sufren una opresión particular. Sí es cierto que las desigualdades que viven las mujeres no se dan con la misma intensidad en todas, sino que, como apuntaba el feminismo negro, otras mujeres deben enfrentarse a una discriminación múltiple, víctimas de la intersección entre la raza y el género: “For Bambara an her contributors, race and sex were distinct but overlapping categories that combined to produce a unique and heightened form of oppression” (Doherty, 2016). No obstante, la lucha feminista debe incorporar los reclamos de todas las mujeres, sin hacer distinción por el color de la piel, la clase económica, o el estrato social en el que se viva. Todo ello quedaría englobado bajo la sororidad o *sisterhood*, la cual Millet entiende de la siguiente manera:

El problema de tratar el sexo como una clase en sí misma era que tendía a oscurecer la clase económica – junto con la raza y la sexualidad. Millet y sus compañeras del Feminismo Radical tendían a eludir las diferencias cruciales entre mujeres – negras y blancas, de clase trabajadora o adineradas – en nombre de la “hermandad” (Doherty, 2016)

Es decir, en una época donde la calle se inundaba de gritos en pro de la igualdad, la clase trabajadora o económica, el color de la piel, la edad, no podían ser elementos que separasen, que generasen diferencias y desencuentros. La hermandad, sororidad o *sisterhood* unifica a todas las mujeres para enfrentarse a la opresión que todavía sufren, para enfrentarse a todas las formas de violencia ejercidas contra ellas.

Millet no solo buscaba erradicar esas diferencias que se basaban en el nivel de renta o en la raza, sino que pretendía que los diversos movimientos articulados, los diferentes caminos que habían tomado las feministas, confluyesen en la lucha por la igualdad y los derechos de las mujeres, por la justicia.

Pero esta concepción que nos planteaba Millet nos deja entrever una serie de problemas: el primero, y quizá del que se derivan el resto, es el que ya ha sido señalado, esto es, la ausencia de estudios teóricos sobre el tema. Así, la principal hipótesis que se maneja es que la sororidad surgió durante una de las tantas reivindicaciones, como uno de los idearios que la escritora trasladó a alguno de sus múltiples manifiestos. Esto hace que todas las explicaciones que surgen al respecto no puedan más que ser hipótesis de una gran teoría que comenzaba a tomar forma, pero de la que Millet no volvió a hablar.

Por otra parte, esta concepción de sororidad no estuvo exenta de polémica y de críticas, incluso desde el propio movimiento feminista. Así:

La idea inicial de sororidad sostenida por el Feminismo Radical no resistió las críticas de las feministas negras, socialistas y postmodernas que insistieron en la pluralidad del colectivo femenino y en la existencia de relaciones de explotación no solo entre los sexos sino entre las mismas mujeres (Puleo, 2007, p. 65).

Es decir, desde los diversos movimientos que integraban la lucha feminista se acusó a esta concepción de olvidar la diversidad de las mujeres, de defender un sujeto homogéneo que olvida toda particularidad. Pero lo cierto es que Millet no olvidaba esa pluralidad. Era consciente de la diversidad que nutría el movimiento feminista, y esa diversidad no era incompatible con la sororidad.

Esto es, no se trataba de homogeneizar el movimiento feminista bajo un prototipo de mujer, pero tampoco se trataba de que esa pluralidad, esas particularidades, fuesen el

motivo de desunión, de separación de un movimiento cuyo objetivo era el mismo. La sororidad articularía las voces de todas las mujeres, sin olvidar la pluralidad que las nutre; pero dejaría las diferencias a un lado para luchar unidas.

Por otra parte, quizá Millet también concebía la sororidad como una forma de enfrentarse a la explotación existente entre las mismas mujeres. Y es que esta, en tanto que hermandad, que presupone la existencia de redes de apoyo entre mujeres, no concibe la enemistad entre ellas, sino la ayuda mutua, el empoderamiento de todas.

Una sororidad como unidad de todas las mujeres no tiene cabida para la explotación de unas por otras, sino que busca romper con ella como una forma de lograr la igualdad, pues esta igualdad debe ser universal. Una sororidad sin clases inferiores ni superiores, sin razas más o menos valoradas. Esa era la sororidad de Millet, donde el *nosotras* era más fuerte que toda posible explotación, donde el *nosotras* se enfrentaba a todas las desigualdades existentes para hacer extensible, de una vez por todas, la igualdad.

Millet no respondió a dichas críticas y creó un mapa de incógnitas alrededor de su planteamiento: ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿en qué momento?, ¿cómo reaccionaron las primeras mujeres que escucharon aquella palabra tan nueva?, ¿se arrepentiría de haber designado al movimiento feminista como hermandad? Y ¿habría intentado en alguno de sus borradores, en algún lugar de su mente, dar forma a una teoría completa sobre la sororidad que respondiese a todas las críticas y a todas las dudas que incluso a día de hoy se tienen?

De nuevo, la sororidad quedó invisibilizada, ignorada durante décadas hasta que Marcela Lagarde, en los noventa, tomará el testigo, el relevo a la que fue una de las grandes teóricas feministas.

3.3. *Hacia la teorización de la sororidad*

Respecto a la sororidad, las principales aportaciones de Lagarde se localizan en los siguientes escritos: *Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista* (1989), donde muestra cómo fue su acercamiento a la sororidad, “vívida primero y teorizada después” (Lagarde, 2012, p. 486); *Pacto entre mujeres, Sororidad* (2006), donde profundiza en la sororidad como alianza; y *El feminismo en mi vida* (2012), que recopila todos sus artículos y escritos; entre ellos, los relativos a la sororidad.

Una sororidad vivida primero en su militancia política, con sus amigas feministas, con el resto de las mujeres con las que dialogaba, crecía y cultivaba su espíritu. Y fruto de

esa vivencia advirtió la grandeza de una sororidad que fuese extrapolada a la totalidad de las mujeres. Lagarde descubrió la importancia de teorizar sobre una sororidad capaz de atacar a las bases del patriarcado, a la opresión. Así, con dicha pretensión de teorizar sobre la sororidad, realiza, en un primer momento, y como si fuese una miembro más del feminismo radical, un diagnóstico de la situación, de cuál es la raíz de un patriarcado que todavía persiste. Es decir, analiza en qué se fundamenta el patriarcado, las relaciones de las mujeres y cómo podemos avanzar hacia la amistad.

Lagarde parte de la concepción del feminismo como una nueva cultura, una cultura crítica y política que es capaz de incorporar la subjetividad de las mujeres, convirtiéndolas en sujetos. Ahora bien, la pregunta que surge es: ¿cómo podemos convertir a las mujeres en sujetos, en el contexto de una sociedad masculina donde ellas siempre van a encarnar lo opuesto a lo masculino? Es decir, en tanto que vivimos en una sociedad definida en términos masculinos, lo femenino siempre se definirá en oposición a ello. Vivimos, en suma, en una sociedad para la cual la feminidad y los rasgos propios de esta definen a las mujeres; una sociedad donde la mujer solo parece ser reconocida en función de su relación con un varón (padre, marido...).

Esta situación tiene una consecuencia doble: una relación de desigualdad entre mujeres y hombres, por un lado, y, por otro, entre mujeres y mujeres. La primera relación desigual tiene su base en esa feminidad, donde la mujer solo parece ser sujeto cuando mantiene alguna relación, del tipo que sea, con un varón, al que va a estar subordinada.

Respecto a la segunda, las relaciones desiguales entre mujeres, la enemistad es el fruto de un patriarcado que “no tolera la solidaridad que puede desarrollarse entre mujeres por compartir la condición genérica más allá de las diferencias en sus situaciones de vida” (Lagarde, 2012, p. 475). Y esa intolerancia frente a la amistad de las mujeres tiene su base en la feminidad y la competencia creada entre ellas.

La feminidad define a las mujeres, de tal forma que se genera una escala jerárquica en función de quién es más femenina o menos; quién se aproxima más a los rasgos masculinos y quién no; quién es, al fin, mujer o no. De esta forma, aquellas que cumplen con todos los rasgos propios de su feminidad son las que parecen situarse en la mejor de las posiciones, mirando a las otras con desprecio, con un recelo constante por no cumplir con lo que les corresponde, con lo que se espera de ellas.

A esta situación debemos añadir un último aspecto: el poder y la competencia. Como hemos visto, la sociedad es definida en términos masculinos, son ellos, los varones, los que ostentan el poder, los que parecen decidir quién merece alcanzar cierto estatus. Y, “en su admiración de lo que no son (las mujeres) y de lo que no tienen, en su necesidad de poder, intentan identificarse con el hombre” (Lagarde, 2012, p. 471). Son ellos los que parecen determinar el reconocimiento de la mujer como sujeto, como ser existente. Es entonces cuando empieza la competencia.

La sociedad patriarcal ha sembrado esa competencia entre mujeres, una competencia basada en unirse a un hombre para ser reconocida; en este sentido, ellas buscan identificarse con la forma masculina que define la sociedad. Buscan, pues, ser sujetos en un mundo masculino donde siempre han sido objetos; y para ello, tienen que competir, pues no todas pueden ser sujetos; solo aquellas que logren ser reconocidas por un varón, por su relación con este, habrán alcanzado el estatus superior por el que todas compiten.

Buscan, pues, identificarse con unos varones que son los sujetos, que son los que ostentan el poder; y por ello, son incapaces de reconocerse en las otras, de identificarse como sujetos bajo un mismo patriarcado que las utiliza y las oprime. Por ello, *las Otras* siempre van a ser las inferiores, las grandes competidoras en la lucha por buscar ese reconocimiento masculino, ese lugar en la sociedad, que las haga sentir sujetos en un mundo que todavía las considera objetos. Esto provoca que “la separación entre yo y la otra se convierta en distanciamiento, en desconocimiento de aquello que compartimos como condición genérica, así como de lo específico: desconocemos también mi yo en la otra, y su yo en mí.” (Lagarde, 2012, p. 464).

Solo parecen resaltarse las diferencias que siempre las han separado, como ya advertía Millet: la clase social, la raza, la escala, la feminidad. Olvidamos nuestra base común como mujeres, y las diferencias se convierten en desigualdades, creándose “una solitaria disputa con las otras, por un espacio para sobrevivir, incapaces de una alianza y de un pacto” (Lagarde, 2012, p. 464). Una disputa, en suma, de la que solo se puede salir rompiendo esa dependencia masculina, identificándonos con *la Otra*, con la que tanto compartimos. Así, se han creado unas barreras imposibles de saltar; es lo que se denomina “escisión del género” (Lagarde, 2012), que es entendida como un conjunto de “barreras infranqueables que las distancia hasta el grado de impedirles reconocerse e identificarse” (Lagarde, 2012, p. 471). Barreras que olvidan que, por encima de toda competencia, por encima de toda feminidad, las mujeres padecen una opresión común.

Una opresión de la que la competencia y la enemistad son cómplices. Y lo cierto es que esas barreras, en lugar de permitir un ascenso de las mujeres, su empoderamiento, el cual pasa porque sean reconocidas sujetos por los varones, lo único que fomenta es una pérdida de éste, una ruptura con todas las luchas que las feministas han emprendido durante siglos. Nos convertimos de este modo en seres insolidarios, competitivos.

Con todas estas armas, el patriarcado siembra “sorofobia, una fobia a la alianza entre mujeres y el impulso de acciones para desbaratarla” (Lagarde, 2012, p. 547). Desarrolla cualquier mecanismo para impedir que las mujeres se alíen, acentúa sus diferencias, genera jerarquías entre ellas, odio, rechazo, críticas, enemistad. Sin embargo, en todo este mar de enemistad, de competencia cegada por el patriarcado, competencia que solo siembra odio y separa a las mujeres, en todo ello, la sororidad surge casi sin llamarla como la única alternativa ante la enemistad sembrada por el patriarcado:

Lo extraordinario es que en ese territorio bélico construyen amistades complicadas y creativas. Su enemistad amorosa, el mundo dividido en yo y las otras, la axiología del bien y el deber ser, no son fuerzas suficientes para impedir ese encuentro. Las mujeres se atraen y se necesitan: existen porque las otras les brindan existencia (...) Cada mujer requiere de la otra para existir. (Lagarde, 2012, p. 475 – 476)

Y surge porque las mujeres nos necesitamos mutuamente. Nos necesitamos para eliminar un sistema basado en la feminidad como único rasgo de las mujeres; para enfrentarnos a esas relaciones opresivas, a la búsqueda de un reconocimiento que nunca llega pero que mantiene a la mujer sumisa; para romper con el ideal de que la mujer es un *ser para los otros*; para construir una nueva identidad individual y colectiva; para reconocer las diferencias entre mujeres sin que esto implique desigualdad o desunión. Nos necesitamos porque, por encima de toda esa enemistad, de todas esas diferencias que se pretenden acentuar hasta el punto de generar desigualdades, por encima de todo ello, compartimos un mismo género. Y, por el hecho de formar parte de ese género, ocupamos un escalón inferior, no se nos reconocen todos nuestros derechos, nuestros cuerpos son tierras que pueden ser violadas.

Compartir ese mismo género permite crear lazos de amistad para advertir que nunca seremos reconocidas por los varones, que nunca ostentaremos su poder, sino que estamos oprimidas por ser mujeres. Solo con esa amistad podemos tomar auténtica conciencia de nuestra situación como género subordinado. Solo así podemos derribar los cimientos de un patriarcado que todavía emplea los mecanismos más ruines para enfrentarnos. Solo con esa amistad, insisto, podemos enfrentarnos a una sociedad que se

empeña en separarnos, en aislarnos y en asesinarnos; porque “¿qué sería de las mujeres sin nuestras madres, hijas, abuelas, sin nuestras parientas?, ¿qué sería de nosotras sin nuestras compañeras y nuestras amigas?, ¿qué sería de nosotras sin nuestras ancestras?” (Lagarde, 2012, p. 548). ¿Qué sería de las mujeres recluidas en el rincón más oscuro y solitario del hogar?, ¿qué sería de las mujeres sin las otras, sin el nosotras?, ¿qué sería, en fin, de las mujeres en un mundo de odio y competencia? Es más; “¿cómo convocar a la solidaridad con nuestro género si no somos solidarias entre nosotras?” (Lagarde, 2006, p. 125). ¿Cómo vamos a gritar, pues, por el respeto, la tolerancia y la igualdad hacia nuestro género, si ni siquiera nosotras reproducimos esos valores con nosotras mismas?

La sororidad se convierte en el reflejo de esas relaciones de amistad entre mujeres, conocidas y desconocidas, capaces de destruir todo el bagaje misógino que nos acompaña. Y, como se ha indicado, casi sin llamarla, sin darle nombre, la sororidad aparece para tejer redes de amistad entre mujeres, para crear un *nosotras* poderoso y libre.

Así, en esa aparición espontánea de la sororidad, Lagarde nos da una primera definición de ésta:

La sororidad parte de un esfuerzo por desestructurar la cultura y la ideología de la feminidad que encarna cada una, como un proceso que se inicia en la amistad/enemistad de las mujeres y avanza a la amistad de las amigas, en busca de tiempos nuevos, de nuevas identidades. (...) Significa la amistad entre mujeres diferentes y pares, cómplices que se proponen trabajar, crear, y convencer, que se encuentran y reconocen en el feminismo, para vivir la vida con un sentido profundamente libertario (Lagarde, 2012, p. 486).

La sororidad nos permite, por tanto, dinamitar uno de los pilares del patriarcado: la aparente enemistad natural, transformada ahora en amistad y que se traduce en libertad. Con ello podemos advertir que la feminidad no es nuestro rasgo identitario, sino que cada una tiene un perfil propio, libre, autónomo, independiente; y, por debajo de ello, una identidad colectiva como mujeres. Las otras son nuestro espejo, nuestras compañeras de fila y no nuestras enemigas ni competidoras.

Esta idea no implica olvidar las diferencias entre mujeres, sino que éstas son incorporadas para enriquecer los lazos de sororidad. Pero, a pesar de todas esas diferencias, de nuestro bagaje propio, seguimos siendo mujeres; y solo por eso, nos unimos en torno a una misma causa. Esto es lo que más adelante Lagarde denominará “igualdad en la diversidad”. Necesitamos esta sororidad porque sin ella el feminismo estaría vacío, pues “solo reconociendo las diferencias, matizando y valorando las

acciones de cada cual como imprescindibles para el feminismo en su conjunto, este encontrará su integración” (Lagarde, 2012, p. 482). Porque en el feminismo no hay jerarquías, no hay diferencias que generen desigualdades, sino que las aportaciones de todas integran la lucha conjunta: “El feminismo requiere ser convincente, comprensivo, tolerante, incluyente. Debe reivindicar la diferente entre nosotras si en verdad queremos superarla” (Lagarde, 2012, p. 483). En estas líneas de Lagarde advertimos nuestra línea principal de investigación: la integración o unidad fundamental entre feminismo y sororidad. Es decir, en esta teorización de la sororidad Lagarde nos introduce un aspecto fundamental sobre el que indagaremos más adelante; este es, el feminismo y la sororidad caminan juntas hacia un mismo objetivo y, además, son parte fundamental la una de la otra.

Para Lagarde, esta sororidad permite, como hemos visto, destruir la feminidad, la base de esa competencia. Solo así podremos crear auténticos lazos de amistad, solo así podremos aspirar a una lucha conjunta por la igualdad y la libertad de todas y cada una de las mujeres. Luchar de la forma en que cada una pueda; pues en esos pequeños actos, en estas pequeñas luchas, está el feminismo, la igualdad a la que aspiramos.

Lagarde, desde sus primeros escritos, insiste en la importancia de la sororidad para crear nuestra identidad y para identificarnos con *las Otras*. No olvidamos la diversidad de las mujeres, sus situaciones particulares, sino que, con todo ello, *la Otra* deja de ser la extraña para ser el espejo en el que nos miramos; *la Otra* “permite a las demás mirarse a través de la mirada y la escucha, de la crítica y del afecto, de la creación, de la experiencia” (Lagarde, 2012, p. 488). Solo a través de la sororidad nos convertimos, pues, en seres completos, realizados, independientes; ya que, como hemos visto, somos capaces de romper los pilares fundamentales del patriarcado: la feminidad, la enemistad y las relaciones desiguales.

Con todo ello, Lagarde da los primeros pasos en una teoría cuyo recorrido es muy breve:

Traigo aquí la sororidad porque es una de las propuestas más radicales de la nueva cultura feminista, porque necesitamos pensarlas, proponer mediaciones y actuar. Porque con Dora y con otras amigas la estamos construyendo. Quisiera ampliarla a todas, como una pedagogía de los descubrimientos y de las preguntas que vamos haciendo las mujeres, quienes aún en condiciones adversas, nos encontramos (Lagarde, 2012, p. 487)

Luego, esta autora se centra en la sororidad como la amistad entre mujeres. La sororidad las permite enfrentarse a la enemistad y a la sociedad patriarcal, que las encasilla en unos roles determinados. Se trata de un concepto con el que Lagarde pretende alejar a la mujer del individualismo solitario para comenzar a armar el *nosotras*, una construcción en la que cada una es protagonista. La sororidad, en suma, se configura como uno de los principios básicos de esta nueva cultura feminista.

Lagarde continuará con su pedagogía, con su teoría de la sororidad, proponiéndonos cada vez una definición más completa, más universal y diversa. Así, definirá ésta como “la alianza feminista entre las mujeres” (Lagarde, 2012, p. 543); pero no solo esto: en sus últimas obras y aportaciones, se expresa de la siguiente manera:

La sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia subjetiva de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y el empoderamiento vital de cada mujer (Lagarde, 2006, p. 126; Lagarde, 2012, p. 543).

Una definición en la que vemos muchos de los aspectos ya tratados anteriormente, y que quedan aunados en una de las definiciones más completas de la sororidad a día de hoy. Lagarde nos muestra que la sororidad va ligada al feminismo, en el sentido de que resulta ser una dimensión de este. De manera que sororidad y feminismo han caminado juntas de la mano, aunque sea en los últimos años cuando se teorice sobre ello.

Por otra parte, Lagarde nos muestra que la sororidad tiene su base en la experiencia de todas las mujeres. Es decir, las mujeres son diferentes entre sí; no hablamos, pues, de un único sujeto idéntico, sino que éstas tienen vivencias diferentes. Pero, por encima de todo ello, coinciden en una experiencia común, el saberse inferiores por el género al que pertenecen.

Es por esa experiencia por la que buscamos relaciones positivas con otras mujeres, alianzas que nos permitan desarrollar una conciencia crítica contra la misoginia y la automisoginia o enemistad entre nosotras. Una alianza, en suma, en la que cada una es “un eslabón de un encuentro con muchas otras” (Lagarde, 2006, p. 126). Una alianza que permite al fin sumar todas nuestras fuerzas, crear un vínculo, tejer “redes inmensas que conforman un gran manto que ya cubre la tierra” (Lagarde, 2006, p. 126).

Con esta alianza nos enfrentamos a diversas situaciones que todavía oprimen a las mujeres, que todavía las discriminan. Nos brindamos apoyo mutuo porque “qué sería de las mujeres sin el aliento y el apoyo en situaciones de crisis que son tantas” (Lagarde, 2006, p. 123). Luego la sororidad nos permite dejar de ver al resto de mujeres como *las Otras*, las otras extrañas, como ya nos mostraba Simone de Beauvoir, para hablar de un *nosotras* empoderado, un *nosotras* unido a través de unos lazos universales.

Partiendo de esta concepción más amplia de sororidad que la desarrollada en sus primeros artículos, pasamos de relaciones de amistad entre mujeres a alianzas basadas en la experiencia de las mujeres con las que nos identificamos. No obstante, Lagarde advierte que “los pactos entre nosotras son limitados en el tiempo y tienen objetivos claros y concisos” (Lagarde, 2006, p. 126). Objetivos claros y concisos como es la igualdad para todas, la erradicación de la violencia contra la mujer, la eliminación de los estereotipos femeninos y masculinos, y la universalidad de los derechos humanos. Con dicha pretensión, Lagarde enuncia tres principios que debe contener la sororidad para su desarrollo.

El primero de ellos es la “identificación entre mujeres como semejantes” (Lagarde, 2012, p. 545). Es decir, identificación en tanto que éstas forman parte del mismo género, y, por ello, están sujetas a una situación común de desigualdad y de discriminación que, a todas, en mayor o menor medida, les afecta. Así, para que la sororidad pueda desarrollarse y alcanzar sus objetivos, se necesita que las mujeres se identifiquen entre sí como semejantes, que no acentúen las diferencias entre ellas. Necesitamos tomar conciencia de nuestro género, de nuestro yo como mujeres; una identificación en la que el resto de las mujeres no sean las otras, sino que sean el espejo en el que todas nos contemplemos; que seamos, en suma, un eslabón más de una gran cadena. Identificadas porque son más los rasgos que compartimos que los que nos separan; porque unidas, mediante una alianza, logramos un *nosotras* marcado por la igualdad, la libertad, la independencia y el empoderamiento, buscando hacerlo extensible a la sociedad en su conjunto.

Sin esa identificación entre las mujeres, la sororidad sería imposible; no podríamos estrechar lazos, forjar alianzas entre mujeres. Solo con la sororidad, con la alianza entre mujeres, podemos enfrentarnos a todas las vulneraciones de derechos humanos que se producen a lo largo y ancho del planeta. Solo así, podremos alzar una voz conjunta

frente a la misoginia, la automisoginia, todas las formas, en definitiva, de violencia, y todas las desigualdades imperantes.

Sin embargo, esta identificación como semejantes no busca eliminar toda la diversidad propia de las mujeres. Como ya nos indicaba Lagarde, aspiramos a una igualdad en la diversidad. Esto es, en tanto que la sororidad presupone redes universales, al tiempo está conformada por mujeres de culturas, de pueblos, y de orígenes muy diversos. Un bagaje que no podemos suprimir a la hora de unir nuestras manos. Y es que tradicionalmente parecía que el feminismo se hallaba encarnado en un único sujeto, poseedor de unos rasgos muy determinados (mujer blanca, europea, de clase media), de manera que todas las personas que formasen parte de los reclamos feministas parecería que debían poseer dichas características. Esto fue algo que criticaron tanto el feminismo negro como el feminismo latinoamericano; así “es preciso vencer la exigencia de ser idénticas” (Lagarde, 2012, p. 550) para reconocer que “las mujeres somos diferentes y semejantes y podemos construir un *nosotras* porque conformamos un género social” (Lagarde, 2012, p. 550).

Somos semejantes porque compartimos un género y las consecuencias que se derivan de formar parte de este. Y, a la vez, somos diferentes, porque las vidas de cada una son particulares, originales, propias, diversas. Y con todo ello, podemos conformar un *nosotras* que incorpore esa diversidad, que nos permita tejer redes de sororidad sin que esa diversidad sea un impedimento o un motivo de discriminación. A través de esta sororidad, podemos, pues, conformar un *nosotras* más unido que nunca, en el que todas las mujeres queden integradas, sin existir un ideal del sujeto feminista. Y ese *nosotras* diverso aspira de manera conjunta a la igualdad entre todas y con el resto de los seres. Igualdad en la diversidad será una de las principales bases de la sororidad, sin la cual ésta carecería de sentido.

Por último, otro de los principios clave de la sororidad se deriva directamente del anterior. Si aspiramos a una igualdad en la diversidad en la que todas las diferencias que nos nutren sean toleradas, respetadas e incorporadas dentro del movimiento feminista, entonces este ideal se convierte en algo universal. Es decir, la sororidad no aspira a lograr la igualdad en un lugar determinado, no crea redes locales, sino que, en tanto que esas redes son universales, la igualdad debe ser la lluvia que riegue cada rincón del planeta. Así explica Lagarde esta lucha conjunta: “Grupos de mujeres y cada mujer dejan lo que otras desean, y las hay que luchan desde el feminismo lo que otras, también

feministas, ya dejaron por opresivo, porque el feminismo de todas atiende a la condición genérica” (Lagarde, 2012, p. 484).

Luego, la sororidad nos permite unificar nuestra lucha, que el logro de la igualdad sea la meta de todas. Esta universalidad posibilita “extender a cada vez más mujeres los avances en derechos, recursos, bienes y poderes de los que gozan algunas; es decir, contribuir al empoderamiento de cada una” (Lagarde, 2006, p. 131 – 132). Hacer, pues, extensible la justicia y la igualdad para aquellas mujeres que todavía no gozan de esas libertades.

La sororidad se convierte en redes de apoyo entre mujeres diversas, con culturas y vidas diferentes pero que comparten la experiencia de ser mujer en una sociedad masculina. La sororidad permite perfeccionar pactos, forjar alianzas, lazos de amistad entre las conocidas y las desconocidas; entre las mujeres que viven en una situación más cercana a la igualdad y las que viven en zonas donde la igualdad sigue siendo una ilusión; entre las mujeres empoderadas y las que desconocen la libertad; entre las feministas y las que no comparten nuestra causa. La sororidad, pues, nos permite crear esas redes cuerpo a cuerpo, para gritar, como defiende Lagarde, en pro de una igualdad para todas; para destruir, en suma, todo aquello que todavía discrimina; para conformar un *nosotras*, que transforma el lema ilustrado de “Igualdad, Libertad y Fraternidad” por “Igualdad en la diferencia, libertad y solidaridad” (Lagarde, 2006, p. 125).

3.4. *La sororidad en el Diccionario de la Real Academia Española*

Como hemos podido ir viendo, la sororidad ha experimentado un gran desarrollo, teórico y práctico, desde los años sesenta hasta hoy. Si bien en los años noventa era conocida y teorizada por Lagarde, convirtiéndose en uno de los términos que vertebraban el Feminismo, no hizo su entrada en el Diccionario de la Real Academia Española hasta finales de 2018.

De hecho, a lo largo de ese año, la palabra “sororidad” fue una de las más buscadas. Cuando hizo su entrada, la RAE la definió de la siguiente manera:

1. f. Amistad o afecto entre mujeres.
2. f. Relación de solidaridad entre las mujeres, especialmente en la lucha por su empoderamiento.

3. f. En los Estados Unidos de América, asociación estudiantil femenina que habitualmente cuenta con una residencia especial.¹

La RAE muestra su origen etimológico, aludiendo a la congregación de monjas o hermanas carnales, frente a la hermandad de hermanas; y reconoce el término inglés “sorority” en lugar de “sisterhood” que fue el acuñado por Millet.

De las tres acepciones que recoge, debemos prestar atención a las dos primeras. En la primera, la sororidad queda definida como “amistad o afecto entre mujeres”. Una definición que refleja una parte de lo que es la sororidad. Sin embargo, no deja de ser una definición muy reduccionista, pues no pone el acento en el hecho de que se trata de una amistad que se enfrenta a la enemistad tradicional sembrada por el patriarcado. Tampoco advierte que se trata de una amistad universal y que aspira a una igualdad en la diversidad.

Lo mismo sucede con la segunda acepción, pues la sororidad no es una relación de solidaridad entre mujeres, en especial en la lucha por el empoderamiento. Es mucho más que eso; es una alianza, un pacto entre mujeres que pueden no conocerse, pero que comparten el género y la situación de opresión. Son solidarias entre sí, pero van más allá de la solidaridad, pues reivindican la igualdad para todas. No solo luchan de manera conjunta por el empoderamiento sino, también, por la erradicación de toda forma de discriminación, en pro de la libertad, la autonomía y la independencia.

¹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [31 de mayo de 2020].

4. La inherencia de la sororidad en el Feminismo

Como hemos podido ir comprobando a lo largo de las líneas anteriores, la sororidad ha sido un término que ha adquirido un significado exclusivo dentro del feminismo. Nace dentro de él y se ha desarrollado hasta nuestros días, siguiendo la estela del feminismo Contemporáneo. El feminismo desarrolla una lucha incansable hacia la igualdad; y, a su vez, la sororidad parte de la experiencia común de opresión de todas las mujeres, buscando crear un *nosotras* que articule esa búsqueda incansable de igualdad.

Además, y como podemos rastrear a lo largo de toda la historia del feminismo, desde sus orígenes, las mujeres se han asociado. Mujeres, que compartían las mismas experiencias de subordinación, se unieron y crearon redes de sororidad para alzar una sola voz con la que gritar por la igualdad. Desde las sufragistas hasta el Movimiento Chipko, pasando por los grupos de feministas radicales y hasta las manifestaciones actuales, la historia del feminismo es un auténtico ejemplo de sororidad, una prueba más de que ésta siempre ha estado ligada al feminismo. Es más, la sororidad dota de un significado al feminismo, permite su desarrollo, pues la unidad de las mujeres por la igualdad es imparabile e irrenunciable.

En los últimos años este vínculo se ha acentuado. Como podemos advertir, la sororidad se ha convertido en el nuevo lema del feminismo y está haciendo su entrada cada vez más en las obras de nuestras teóricas feministas, como es el caso de Alicia Puleo (Puleo, 2019). Así, llegados a este punto, no podemos separar un vínculo que lleva demasiados años forjándose. Hoy, podríamos afirmar que la sororidad está vacía si se desvincula del feminismo, al igual que el feminismo perdería uno de sus importantes pilares si lo desvinculamos de la sororidad.

Esto no implica que la sororidad no haya sido fundamental para el feminismo, sino que, en nuestros días, el vínculo es más estrecho hasta el punto de darse vida mutuamente. Esto es así porque en la actualidad nos enfrentamos a un feminismo más universal y diverso que nunca; un feminismo que, tras siglos de lucha, sigue gritando con más fuerza que nunca; un feminismo que, llevando por bandera la sororidad, permite denunciar la automisoginia, empoderarnos, respetarnos y caminar unidas.

A lo largo de las siguientes líneas, veremos por qué la sororidad es uno de los nuevos lemas del feminismo, capaz de crear la mayor red de unidad y de apoyo entre mujeres; de crear, en este sentido, un *nosotras* perfectamente articulado y empoderado que lleve

a lograr el objetivo de la igualdad. Con dicha pretensión, abordaremos una serie de temas, como son el empoderamiento, la universalidad, la diversidad, la automisoginia, etc., para reafirmar nuestro punto de partida: la inherencia de la sororidad en el feminismo.

4.1. *Empoderamiento*

Procedente del inglés *empowerment* o *to empower*, este término alude a la “adquisición de poder y no a la imposición del poder” (Martínez, 2017, 58). O, dicho de otra forma, implica el “derecho al poderío personal y colectivo” (Lagarde, 2012, p. 106). Es decir, el empoderamiento no se basa en ejercer poder contra otros, sino que es el proceso mediante el cual aquellos grupos oprimidos, subordinados, dependientes, y que son considerados inferiores y que carecen de poder se apropian de él. Es entonces cuando alcanzan la libertad, la autonomía, y la independencia. De ahí que el empoderamiento aluda al poderío personal, en tanto que éste nos permite tomar el control de nuestra vida, de nuestro ser. Y, a la vez, el empoderamiento individual puede dar lugar a un empoderamiento colectivo, grupal, producto, en el caso del empoderamiento femenino, de la sororidad que une a mujeres empoderadas.

El empoderamiento, ligado al Feminismo, tiene su origen en los años sesenta, en el feminismo radical de aquellos movimientos que ejercían una fuerte crítica a “los modelos de desarrollo que habían primado en la sociedad y que de una manera u otra habían invisibilizado a las mujeres” (León, 2001, p. 98). Un momento, como hemos visto, en que el feminismo radical reclamaba la igualdad en todos y cada uno de los ámbitos, no solo en el público, sino también en el privado. En este sentido, se vindicaba una presencia equitativa de la mujer en los órganos de poder para representar a esa parte de la sociedad ignorada. Existía pues un momento propicio para el surgimiento del empoderamiento en tanto que adquisición de un poder que permitiría la salida de la invisibilidad, así como su reconocimiento como auténtico sujeto.

Y es que, durante siglos, las mujeres han estado sujetas a un poder opresivo de dominación de los varones sobre las mujeres, las cuales parecían retener solamente el poder sobre el hogar y lo privado. Por ello, ante esta situación de subordinación, de dependencia en todos y cada uno de los aspectos de su vida; en suma, de inseguridad, de ausencia de confianza en sí mismas, el empoderamiento permite a las mujeres hacerse con ese poder al que nunca han tenido acceso, transformar “las relaciones sociales

opresivas y dominantes que impiden la participación real de las minorías socioculturales” (Morales Solís, 2016, p. 60).

Lagarde distingue dos formas de lograr el empoderamiento: una que permite una falsa emancipación y libertad; y otra que permite lograr poderío a nivel individual y como género. La primera de ellas es, pues, un supuesto empoderamiento ligado a una emancipación social. Es decir, es el resultado de la pertenencia a un grupo, clase o pueblo que logra la liberación de formas de opresión previa, con la consecuente emancipación y empoderamiento de todos sus miembros: “la emancipación de las mujeres se dará como parte de una emancipación de clase, étnica, religiosa, nacional o internacional, comunitaria o global” (Lagarde, 2012, p. 131).

El problema que nos plantea esta autonomía colectiva es que la causa de género no adopta una forma propia. Esto es, solo hay una lucha colectiva, que es la de la liberación de todo el grupo hacia una sociedad que ya es libre y equitativa, y donde las reivindicaciones por la igualdad de género o las luchas contra la desigualdad carecen de sentido, pues solo generarían rupturas dentro del propio grupo: “no tiene cabida además una lucha específica de género porque sería divisionista, debilitadora y traicionaría los intereses colectivos” (Lagarde, 2012, p. 133).

Este tipo de emancipación o no empoderamiento femenino nos recuerda a la disputa entre Clara Zetkin y Lenin. La primera desarrollaba talleres y charlas sobre la condición femenina, las problemáticas de estas, para permitir un avance en el camino hacia el empoderamiento y la emancipación femenina. La respuesta de Lenin a estas actividades clandestinas fue la siguiente:

Clara, aún no he acabado de enumerar la lista de vuestras fallas. Me han dicho que en las veladas de lecturas y discusión con las obreras se examinan preferentemente los problemas sexuales y del matrimonio. Como si éste fuera el objetivo de la atención principal en la educación política y en el trabajo educativo (...). El primer estado de la dictadura proletaria lucha contra los revolucionarios de todo el mundo... ¡Y mientras tanto comunistas activas examinan los problemas sexuales y la cuestión de las formas de matrimonio en el presente, en el pasado y en el porvenir! (De Miguel, 2007, p. 309)

La lucha feminista era, entonces, una cuestión secundaria. Lo más importante era la revolución, que traería consigo nuevas luces, igualdad y libertad para todos sus miembros. Pero esa nueva realidad provocaría nuevas formas de opresión, impediría el empoderamiento femenino y, por tanto, su libertad y emancipación. Como muestra Ana de Miguel, con este tipo de emancipación, el empoderamiento femenino era olvidado y frustrado; advertimos cómo “la cuestión femenina se convierte en la cuestión siempre

aplazada” (De Miguel, 2007, p. 390), pues siempre hay una excusa para retrasar el inicio de la lucha feminista. Y, por otro lado, encontramos un segundo camino, que es el que permite el empoderamiento de la mujer como tal. Para lograr este no es necesaria ninguna revolución ni ninguna liberación grupal, sino que se debe producir un cambio, un crecimiento personal y colectivo de las mujeres, sin que por ello deba cambiar toda la sociedad: “obliga a la autonomía política de las mujeres que siempre pueden luchar por sus avances de género sin esperar que otros sujetos sociales se coloquen en vías de emancipación y sin depender de su aprobación” (Lagarde, 2012, p. 134).

Esta forma de empoderamiento va más allá de la emancipación y la libertad de las mujeres, pues permite que sean reconocidas como sujetos y ciudadanas titulares de derechos inalienables. Por ello, las “mujeres de manera personal y el movimiento de mujeres a nivel social conciben el empoderamiento como una necesidad” (Lagarde, 2012, p. 135); pues a través del empoderamiento, de esa adquisición de poder por parte de las mujeres y del género, estas son reconocidas como sujetos, como ciudadanas. Esto implica que no podemos hablar de una sociedad democrática ni de una sociedad equitativa sin el empoderamiento femenino, el cual permite que esta democracia cobre todo su sentido; sin éste, en suma, no hay democracia ni igualdad.

Para iniciar este camino de empoderamiento, Martínez Cano (2017) propone una serie de estrategias que empoderan. En primer lugar, “la insumisión como estilo de vida” (Martínez, 2017, p. 58); es decir, cambiar actitudes y comportamiento que las mujeres hemos interiorizado, como disculparnos constantemente o no reconocer nuestros logros. Comportamientos que forman parte de nuestra identidad, de la forma en que hemos sido socializadas, pero con los que podemos o, mejor dicho, debemos romper para construir una nueva identidad empoderada. En segundo lugar, “la liberación de multitud de cargas personales” (Martínez, 2017, p. 60). Cargas que llevamos a nuestras espaldas por el género al que pertenecemos, cadenas que nos impiden ser libres, cadenas que debemos romper. Y, por último, “recuperar el control y el poder sobre la vida cotidiana” (Martínez, 2017, p. 61) o, como ya dijo Lagarde, el “derecho al poderío personal” (Lagarde, 2012, p. 106). Empoderarnos, pues, para tener el control de nosotras mismas, tener poder sobre nosotras y dejar de ser marionetas.

De esta forma, este tipo de empoderamiento se convierte en el único válido; un empoderamiento de las mujeres de manera individual y colectiva, sin tener que estar ligadas a otras luchas que acaban difuminando la suya propia ni a otros grupos que

acaban olvidando la cuestión de género. A través de esta vía, cada mujer “se empodera, no la empoderan” (Lagarde, 2012, p. 142); es decir, es un camino personal, propio, que cada mujer debe recorrer hasta llegar a la meta. “Nadie empodera a nadie” (Lagarde, 2012, p. 142) sería el lema; sí pueden brindarse apoyo mutuo, ayudarse unas a otras a derribar las barreras que impiden el empoderamiento femenino, pero ninguna puede empoderar a las otras.

Este camino hacia el empoderamiento “es un camino efectivo y sólido de las mujeres que conduce a la salida y eliminación de sus cautiverios que las enajenan personalmente y como género” (Lagarde, 2012, p. 130). Luego, el empoderamiento les reporta un beneficio, como es eliminar todas las formas de opresión contra ellas; ser dueñas, al fin, de su vida, de sus decisiones, de su cuerpo. Pero no es un camino fácil, ya que supone una ruptura con todo lo que formaba parte de nosotras hasta el momento. Y en tanto que rompen con todo lo que las oprimía, no son pocas las voces que las culpan, las chantajean, las tratan con violencia con fin de que vuelvan a su lugar natural, de que vuelvan a ser ese *ser para los otros*; son, incluso, asesinadas por intentar revertir el orden de género, por lograr poder sobre sí mismas. Por la rebeldía y el empoderamiento, a veces, se paga un precio demasiado elevado; y no son pocas las mujeres que abandonan la lucha, que continúan su cautiverio, su derrota vital. Así explica Lagarde lo que sucede en este camino de empoderamiento:

En ese camino, muchas mujeres se retraen, abandonan sus objetivos, se adaptan a condiciones inaceptables, muchas se resignan, alentadas por las más variadas ideologías del conformismo social y personal. Sufren una derrota vital. Las que persisten lo hacen sujetas a tensiones desgastantes, incluso las que se derivan de resolver sus conflictos, mejorar su situación vital, ser solidarias o participar civil y políticamente con pasión (Lagarde, 2012, p. 130).

Sin embargo, son muchas las mujeres que continúan el camino hacia el empoderamiento y logran sus objetivos. Este empoderamiento, como hemos visto, modifica la identidad de las mujeres pues, de la lucha contra todas las formas de opresión, contra la cosificación y la ausencia de derechos para ellas, afloran cualidades, hasta el momento, ocultas. La adquisición de poder por parte de las mujeres las lleva “del “no puedo” al “soy capaz”” (Martínez, 2017, p. 58); del “No me lo merezco, no soy suficientemente buena, es demasiado para mí, no me veo capaz de...” (Martínez, 2017, p. 57) a una actitud segura, confiada, fuerte, empoderada.

A través del empoderamiento, las mujeres ven cómo las señas de identidad de lo que fueron se modifican, no queriendo volver a ser quienes fueron. No quieren volver a ser,

como nos decía Friedan, aquellas mujeres que disfrutaban con sus nuevos robots de cocina. “¿Quién soy yo?” (Friedan, 2009, p. 57) se preguntaban las mujeres que no comprendían su identidad, que se sentían incompletas, vacías, fuera de sí. Se trataba de mujeres dependientes, que eran antes para los otros que para sí mismas; mujeres sin poder en ningún ámbito de su vida, tratadas como meras muñecas de trapo.

¿Qué mujer, tras lograr empoderarse, querría volver a ser la que fue? Ahora, la pregunta de Friedan presenta una respuesta diferente: soy la que se cuida a sí misma, la que tiene el control de su vida; aquella cuya existencia, cuyo camino, es escrito por sí misma y no por la función que desempeña para los otros. Soy, al fin, una mujer empoderada, la que, parafraseando a Lagarde, no puede ser más que como es ahora, la que no sabe cómo era y no quiere serlo (Lagarde, 2012, p. 144).

Vemos, pues, que el problema de identidad que nos planteaba Friedan, aquel malestar sin nombre, parece quedar solucionado. Las mujeres, en este empoderamiento, se enfrentan a la ruptura de todos sus esquemas, de su percepción de la realidad, de las tareas que les son naturales para advertir que esa no es su identidad. Pero esta ruptura no es dolorosa, sino que abre paso a una nueva mujer; una mujer que redefine la realidad, segura de sí, con autonomía y autoridad sobre sí misma. Ahora es ella la que gestiona su vida sin necesitar la aprobación de los otros; la que dice “las opiniones o sentimientos propios sin miedo o culpabilidad” (Martínez, 2017, p. 57). El camino del empoderamiento, al final, tiene su recompensa. Una recompensa que es el poderío. Es decir, una vez que las mujeres se han empoderado y han adoptado esta nueva identidad que el empoderamiento les proporciona, adquieren el poderío, el cual es “el conjunto de poderes constitutivos que definen la condición de género de las mujeres como una condición con poderes vitales inalienables, que se concretan en la ciudadanía y se sustentan en la democracia” (Lagarde, 2012, p. 158). Dicho de otro modo, cuando las mujeres logran empoderarse, los poderes vitales se convierten en poderes inalienables. Poderes como los que venimos desarrollando: el poder para controlar el cuerpo, el poder de cuidarse, de ser libre, de tomar decisiones propias, para ser independientes, crecer, desarrollarse, ser autónomas, tener autoridad sobre sí mismas. El poder, en suma, de influir en la sociedad, de cambiarla, de gritar por un mundo más justo y no tener que arrepentirse.

Por todo ello, el empoderamiento es la adquisición de poder sobre una misma que permite emanciparse de las cadenas; ser libres en un mundo que se empeña en

esclavizarnos, que nos impide ser autónomas. Empoderamiento es pues la “capacidad para manejar la propia existencia y para definir los propios proyectos de vida” (Riba, 2016, p. 241); la única forma de confiar en nosotras mismas, advertir que somos capaces de lo que nos propongamos, ser dueñas de todas las dimensiones que nos integran.

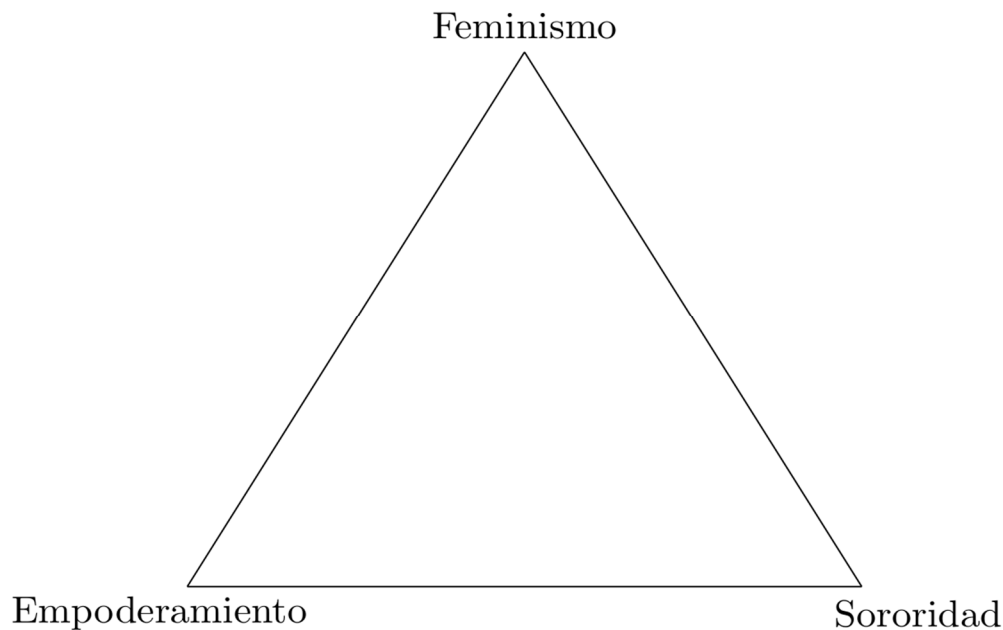
Este empoderamiento no se basa en un poder sobre los demás ni de opresión; no se basa en la pérdida de poder de los varones, sino que el empoderamiento permite la suma de todos los poderes. Es decir, con el empoderamiento femenino los varones pierden los privilegios que durante siglos han ostentado, privilegios fruto de la desigualdad imperante, pero no pierden poder sobre sí mismos ni se convierten en seres víctimas del cautiverio de las mujeres. Además, deben colaborar en el empoderamiento femenino permitiendo un cambio cultural y social. De este modo, sumando el poder de los varones y el poder que las mujeres, en un difícil y largo camino, se hace posible redefinir, de manera conjunta, en términos de igualdad, libertad y solidaridad (Lagarde, 2006).

Sin embargo, el empoderamiento no se limita a un poderío individual, sino que, como vimos, también alude al poderío colectivo, como género. Es decir, en palabras de Lagarde, el género se empodera cuando “las mujeres particulares y los colectivos específicos de mujeres se desarrollan, amplían su incidencia en sus asuntos, son respetadas y reconocidas como tales por otros sujetos, actores e instituciones” (Lagarde, 2012, p. 155); el género se empodera, pues, cuando cada mujer logra empoderarse, ser reconocida como sujeto y ciudadana, tiene poder para sí misma y lo suma a su género. Existen dos formas de lograr este empoderamiento colectivo. La primera forma es aquella en la que una mujer empoderada se convierte en ejemplo y ayuda del empoderamiento de las demás que la observan como el modelo a seguir. Y es que el principal objetivo de esta mujer que ya ha logrado empoderarse es “ayudar a otras a no ser víctimas” (Martínez, 2017, p. 61); ayudar, pues, a que estas mujeres luchen por sí mismas, por tener el poder y control de sí mismas. A su vez, el hecho de que estas mujeres reciban esa ayuda por parte de las empoderadas “permite sentir que es posible; y constatar en ellas que realmente lo es (empoderada) hace suponer a quien observa que ella también puede” (Lagarde, 2012, p. 142).

En segundo lugar, “un grupo de mujeres, a veces muy pequeño, comienza a caminar por el proceso de empoderamiento apoyándose las unas a las otras” (Martínez, 2017, p. 64).

Es decir, el empoderamiento de cada mujer se inicia de manera colectiva pues, en unidad, con apoyo mutuo, caminan juntas hacia ese empoderamiento, hacia ese poderío, brindándose apoyo y dando los mismos pasos.

Sea como fuere, este empoderamiento colectivo permite tejer una triple alianza entre Feminismo, Empoderamiento y Sororidad, como se puede advertir en la siguiente figura:



El feminismo tiene, entre sus principales objetivos, el empoderamiento de las mujeres para lograr la igualdad, para que estas adquieran el control de sus vidas, el poderío, en suma, personal. Sin embargo, este empoderamiento individual deriva, de manera inevitable, en el empoderamiento colectivo. Esto es así porque las empoderadas no pueden mirar hacia otro lado una vez que han logrado empoderarse, sino que ayudan a las demás para conformar un nosotras empoderado: “la solidaridad entre mujeres obliga a la sororidad, a acompañar a las otras” (Martínez, 2017, p. 61).

Luego, no podemos hablar de empoderamiento sin aludir a la sororidad; pues esta sororidad es la que permite la difusión del empoderamiento, la acción de dar poder a aquellas que todavía no lo han logrado; el apoyo de las unas a las otras permite luchar contra todas las formas de opresión; para tener poder sobre sí mismas y adquirir poder como género, un género que siempre ha estado relegado a una posición inferior. Esto

implica que “el proceso del empoderamiento va acompañado por la sororidad que une a las mujeres en su participación con el entorno social” (Morales Solís, 2016, p. 61).

La sororidad, como hemos visto, nos permite crear redes de apoyo fundadas en las mismas experiencias de opresión. Estas redes conforman un *nosotras* capaz de enfrentarse a esos mecanismos que todavía las subordinan, permite tomar conciencia de las nuevas formas de opresión. La sororidad posibilita redefinir la realidad, advertir que esas inseguridades, esas dudas sobre nuestras capacidades, son construcciones que buscan mantenernos en la inferioridad. La sororidad, ante todo, permite el empoderamiento de todas y cada una de las mujeres que conforman la red. Las empoderadas se convierten en el modelo a seguir por el resto de las mujeres; y, además, se convierten en las que ayudarán a las otras a empoderarse. Y es que, “en el caso específico del empoderamiento de las mujeres, la sororidad es un camino fundamental” (Riba, 2016, p. 241); y lo es porque sin el *nosotras* no podríamos aspirar siquiera a un empoderamiento individual. Así explica Riba el vínculo entre sororidad y empoderamiento:

El empoderamiento implica “sororidad” o relaciones de solidaridad, hermandad y cooperación entre las mujeres, de modo tal que pactando puedan constituirse en sujetos políticos para producir nuevas simbolizaciones y discursos distintos a los del patriarcado, operar cambios y orientar acciones feministas en los ámbitos sociales (Riba, 2016, p. 242)

Si el empoderamiento individual implica la ruptura con la antigua identidad sumisa, comporta poderío personal, confianza y autoestima. El empoderamiento colectivo permite trasladar todos estos aspectos a la totalidad del género. Nos empoderamos como género cuando la sociedad nos reconoce a todas como sujetos y como ciudadanas; cuando las políticas tienen en cuenta los intereses de las mujeres como colectivo; cuando la cultura y la sociedad avanzan hacia el reconocimiento de los derechos de las mujeres; cuando las mujeres son respetadas; cuando las mujeres no sienten miedo a salir a la calle; cuando las mujeres no son asesinadas; cuando el sexismo, los estereotipos y el androcentrismo forman parte de nuestras pesadillas pero no de la diversidad; cuando dejamos de mirar a las otras con recelo y nos identificamos con ellas para luchar de manera conjunta (Lagarde, 2012).

Nos empoderamos como género cuando logramos ser reconocidas, salir de esa invisibilidad e inferioridad y lograr cambios estructurales, culturales, políticos, sociales y económicos que permitan a las mujeres caminar en igualdad con los varones. Nos empoderamos de manera colectiva cuando nos unimos para gritar contra las

desigualdades que todavía imperan en la sociedad; cuando logramos un espacio propio para *nosotras*; cuando el poder individual, el empoderamiento individual, se expande por toda la red de sororidad permitiendo que todas caminemos de manera conjunta hacia el empoderamiento personal y colectivo.

Atendiendo a este empoderamiento colectivo, Lagarde muestra cómo las mujeres empoderadas, vinculadas entre sí por estas redes de sororidad, deciden militar en política para lograr cambios que permitan el empoderamiento del género femenino, de modo que las mujeres dejen de ser objetos para ser reconocidas como verdaderos sujetos: “si arriban mujeres con conciencia, tradición y acciones política de género, su presencia y participación contribuye a llevar a la esfera de la política las necesidades, las aspiraciones, los intereses, las denuncias y las propuestas de mujeres” (Lagarde, 2012, p. 163). Sin embargo, en este ámbito político, la sororidad parece topar con grandes barreras. Por un lado, las mujeres que defienden políticas feministas son ignoradas, no solo por el resto de las formaciones políticas, sino también por las personas integrantes de su propio partido, impidiendo avances en materia de igualdad. Además, es muy difícil advertir alianzas entre mujeres de ideologías distintas. Sin la alianza política de las mujeres, las propuestas feministas caen en el vacío más absoluto, en el silencio más aterrador. Como hemos visto, es el patriarcado el que trata de sembrar la discordia entre las mujeres, cuando todas participan, sin embargo, de un destino común. En el caso de la política, la diferencia ideológica, la diferencia de clase e incluso la diferencia de edad, se convierte en el principal argumento para no apoyar ningún tipo de política que no sea propuesta por el partido propio, aun cuando esa política esté destinada a eliminar la opresión de todas las mujeres. Independientemente de del partido político, todas las mujeres sufren las mismas desigualdades, las cuales solo pueden ser derrotadas a través de la sororidad.

Frente a ello, “ponerse de acuerdo con *las otras* políticas implica superar todos esos obstáculos y desarrollar habilidades de convencimiento y fortaleza para ser escuchadas, a pesar de su identidad política, de los temas y los intereses” (Lagarde, 2012, p. 167). Es decir, el empoderamiento y la sororidad de las mujeres atendería a la destrucción de las barreras ideológicas para crear una unidad, con independencia del pensamiento propio de cada una de ellas. Solo a través de esta unidad política, la perspectiva de género podrá ser introducida en la agenda política. Los “problemas de mujeres” dejarán de ser

“solo de mujeres” para convertirse en una cuestión política que merezca la atención de todos los partidos políticos.

Un ejemplo de esta unidad política que permite el empoderamiento y la realización de las mujeres de manera personal y colectiva la encontramos en Suecia. Desde los años sesenta, las mujeres de diversos partidos se fueron aliando para lograr una representación, al menos, del 50% en política: “Las mujeres feministas de diversos partidos, con la natural diferencia ideológica, decidieron pactar para forzar su entrada en dichos consejos” (Posada, 1995, p. 354).

Así “desde las comunistas a la izquierda, hasta las conservadoras a la derecha” (Posada, 1995, p. 355), trabajaron juntas para influir en la política del país; para permitir que la mujer fuese sujeto de la política, participante, ciudadana titular de derechos inalienables. Todas, unidas bajo un mismo sistema, que a todas trata de la misma forma, crearon su propia red, su propio pacto de sororidad para enfrentarse a ese sistema que no entiende de ideologías.

Con todo ello podemos concluir que el empoderamiento es el camino que recorren las mujeres hacia el logro de su identidad como sujetos y ciudadanas; una identidad con poderes sobre cada aspecto de su vida, marcada por la libertad y la emancipación. Un empoderamiento que no puede ser solo individual, sino que requiere de la sororidad, de las redes de apoyo mediante las cuales unas a otras se ayudan en ese camino, se convierten en el ejemplo de que todas las mujeres podemos empoderarnos. De esta forma, la sororidad permite la realización de unos de los principales objetivos del feminismo, como es el empoderamiento de cada una de las mujeres para avanzar en el camino hacia la igualdad:

El empoderamiento de las mujeres -término que proviene del inglés *empower/empowerment*-, en cuanto capacidad de acción, es una práctica feminista que tiene que ver con la posibilidad de las mujeres de tomar la palabra e incidir en la acción política colectiva a través de construir redes entre sí. Como modo de construir poder a través de los pactos o alianzas críticas entre mujeres, el empoderamiento es una práctica que pretende contrarrestar la dispersión y confinación atomizada en los espacios privados, causa histórica de la debilidad política de las mujeres dentro de la estructura patriarcal (Riba, 2016, p. 241).

4.2. *Misoginia y automisoginia*

El patriarcado como sistema de opresión contra las mujeres se sustenta en dos principios que siembran el odio contra y entre las mujeres: a saber, la misoginia y la automisoginia. No obstante, antes de prestar atención a estos, debemos realizar una aproximación al patriarcado. Como pudimos advertir en las primeras páginas de la presente investigación, la definición del patriarcado va a ser una de las principales líneas operativas del feminismo radical. En esta sentido, Kate Millet, en su obra *Política Sexual* (1969), será la primera que indagará en este sistema.

Millet define el patriarcado como un sistema político que implica el poder de unos sobre otros, de los varones sobre las mujeres. O, dicho de otro modo, “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (Millet, 1995, p. 68). Es decir, el patriarcado es un sistema cuyo poder es ejercido por los varones para mantener sometidas a las mujeres, para controlarlas en cada aspecto de sus vidas. Esta autora destaca un rasgo propio de este patriarcado: sobrevive a cualquier época histórica y a cualquier sistema social y económico. Es decir, frente a las feministas que consideraban que el patriarcado era producto del capitalismo, para Millet y sus compañeras, el patriarcado será el sistema que se halla en la raíz de todo lo demás; que, en suma, “se manifiesta en todas las formas políticas, sociales y económicas, ya se trate de las castas y clases o del feudalismo y la burocracia, y también en las principales religiones; muestra, no obstante, una notable diversidad, tanto histórica como geográfica” (Millet, 1995, p. 71). Un sistema, pues, que existe en cada rincón del planeta, que ha existido durante todos los siglos y que, si bien se manifiesta de maneras diversas, todavía existe y todavía ejerce su poder sobre las mujeres ya que, como reza uno de sus principios básicos, se basa en que “el macho ha de dominar a la hembra” (Millet, 1995, p. 70).

Luego el patriarcado se convierte en un sistema político que cala en lo más profundo de la organización social, política y económica; se basa en la dominación, en el poder ejercido por parte de los varones sobre las mujeres en todos los ámbitos de la vida, desde su cuerpo hasta sus pensamientos. Un patriarcado que, si bien ha sobrevivido a cualquier época, no siempre se ha manifestado de la misma forma, sino que ha evolucionado desde un *patriarcado de coerción*, basado en la violencia y la agresividad, a un *patriarcado de consentimiento*.

Alicia Puleo define el primer tipo de patriarcado de la siguiente forma:

He llamado patriarcado de coerción a las sociedades que estipulan rígidamente los roles y ámbitos de hombres y mujeres, y castigan con dureza y, a menudo con violencia, a los individuos, en especial a las mujeres, que no cumplen lo que establecen las leyes y normas relativas al género (Puleo, 2019, p. 48).

Es decir, se trata de un patriarcado propio de las sociedades antiguas en las que las mujeres carecían de derechos y la violencia era ejercida constantemente contra ellas. Como muestra Puleo, los roles estaban perfectamente definidos y otorgados a unos y otras, sin poderse salir de los márgenes estipulados. Es un patriarcado marcado por una doble moral sexual: lo que para ellos está permitido, para ellas implica un duro castigo; esto es debido a la cosificación y la utilización del cuerpo de la mujer, así como al control absoluto de su sexualidad y su reproducción, siendo su única utilidad el placer para los varones y la maternidad. Sin embargo, no se trata de un patriarcado erradicado, sino que todavía está presente en algunas sociedades. En ellas, las mujeres todavía se ven privadas de los derechos más fundamentales, siguen sin ser sujetos ni ciudadanas; sometidas, en definitiva, a una violencia sin fin, a una violación constante. El patriarcado, pues, sigue manifestándose en una de sus formas más crueles y violentas, atentando contra la vida y la dignidad de muchas mujeres a lo largo del mundo.

Por otro lado, encontramos el *patriarcado de consentimiento*; un patriarcado presente en la sociedad actual, en las sociedades que dicen llamarse “desarrolladas”, para las cuales la libertad y la igualdad parecen ser una realidad. Sí es cierto que son sociedades donde las mujeres gozan de derechos aparentemente inalienables y con unas mejores condiciones de vida; sin embargo, aquél sigue presente. Nuevamente, Alicia Puleo define este tipo de patriarcado de la siguiente forma: “Los patriarcados de consentimientos tampoco conceden una plena libertad a las mujeres. La sujeción se esconde bajo el discurso de la autonomía y de la libre elección en el patriarcado del consentimiento contemporáneo” (Puleo, 2019, p. 59). Es decir, se trata de un patriarcado que bajo el principio de la libre elección de las mujeres las condena a cumplir con unos estereotipos determinados. Quizá en este patriarcado no exista una violencia explícita, pero sí resulta identificable una violencia hacia los cuerpos de las mujeres cuando deben cumplir con tallas físicas imposibles, con normas de género demasiado estrictas, aunque, eso sí, siempre bajo la libre elección de las mujeres.

“En sociedades en las que la mutilación sexual ritual está prohibida, numerosas adolescentes se someten a la labioplastia (...) para que se correspondan con los modelos de la pornografía” (Puleo, 2019, p. 59). Son, pues, las mujeres las que deciden mutilarse

para cumplir los estándares que este nuevo patriarcado impone. Un patriarcado que actúa en la sombra, de manera sutil, que sigue pisándolas y oprimiéndolas.

En ambos tipos de patriarcado cobra especial importancia la sororidad como forma de enfrentar dos manifestaciones; a saber, la misoginia y automisoginia, el odio de hombres hacia mujeres y de mujeres hacia las demás. El término “misoginia” procede del griego *miso* o *miseo*, que significa odio, y de *gine* o *gyné*, que significa mujer, siendo entonces su significado “odio, rechazo, aversión y desprecio de los hombres hacia las mujeres y, en general, hacia todo lo relacionado con lo femenino” (Varela, 2012, p. 36). Una definición que podríamos completar con la aportación de Lagarde: “odio en sentido amplio: conductas, afectos, percepciones, creencias e interpretaciones negativas sobre las mujeres...” (Lagarde, 2012, p. 522). Este odio contra las mujeres tiene su base en la aparente consideración natural de la inferioridad de las mujeres. Dicho de otro modo, la misoginia parte de la inferioridad natural de las mujeres, una inferioridad que permite cualquier trato discriminatorio, vejatorio y violento por parte del grupo superior, es decir, por los varones. Todo ello con un objetivo determinado: garantizar la invisibilidad de la mujer, la dominación y subordinación de esta; en suma, “la dominación y el sometimiento de las mujeres” (Lagarde, 2012, p. 521).

Como apunta Lagarde (2012), existe toda una industria generada en torno a la misoginia. Es decir, estos comportamientos de odio hacia las mujeres son difundidos a través de los medios de comunicación cuando hablan fríamente de las formas más crueles de misoginia; también en las redes sociales, cuando se cosifica a la mujer; y en las instituciones, cuando éstas permanecen impasibles ante la desigualdad. Así, el resultado es una identidad misógina que se va forjando, una identidad que maltrata a las mujeres, que les arrebató su condición de sujetos.

En el patriarcado se expresan dos formas de misoginia que conviven y se retroalimentan mutuamente. Encontraríamos una primera forma de misoginia, la más cruel y violenta que posee un mayor vínculo con el *patriarcado de coerción* pero que también se manifiesta en el *patriarcado del consentimiento*. Esta misoginia se expresa en “los crímenes de honor, la mutilación genital femenina, la violaciones y la violación como arma de guerra, la trata de seres humanos con fines de explotación sexual, las bodas de niñas (...), el aborto selectivo de niñas o los infanticidios” (Varela, 2012, p. 25). Hechos que reflejan, pues, la forma en que todavía millones de mujeres y niñas son tratadas a lo largo del mundo.

Podríamos pensar que esto es propio de los países del sur, que cuentan con un patriarcado más fuerte, quizá de países “subdesarrollados”. Pero lo cierto es que está presente en nuestras sociedades, como podemos contemplar diariamente “acostumbrados a la violencia contra las mujeres” (Varela, 2012, p. 35). Durante siglos, en los países que consideramos “desarrollados”, los actos de violencia contra las mujeres han gozado de libertad e impunidad absolutas. A día de hoy, la violencia de género sigue siendo una constante, las violaciones se suceden diariamente, la prostitución sigue siendo consumida por gran parte de la población y se sigue prestando menos atención a la salud de las mujeres.

Como podemos comprobar, en este caso la misoginia se expresa “en actos violentos y crueles contra ella por el hecho de ser mujer” (Lagarde, 2012, p. 235), siendo la máxima expresión de ésta los feminicidios o asesinatos de mujeres. Es decir, esta misoginia se caracteriza por multitud de actos que violentan a las mujeres, sus cuerpos y sus vidas, solo por ser tales, por el género al que pertenecen. Y de todas esas formas en que se manifiesta ese odio hostil y vejatorio contra las mujeres, la máxima expresión es el asesinato. Así lo explica Lagarde:

Los atentados contra la vida de las niñas y las mujeres no se dan en el vacío. Suceden en un entramado social de tolerancia, impunidad y fomento de la violencia de género cotidiana, misógina y machista contra niñas y mujeres. Los homicidios son su consecuencia más cruenta y suceden tras procesos vitales marcados por la inseguridad, por escaladas de violencia y situaciones extremas que culminan en muertes violentas (Lagarde, 2012, p. 236)

Como hemos visto, la misoginia es difundida a través de todo tipo de medios que llevan a considerar normal estos actos de odio. Unos actos marcados por la mirada pasiva de gobiernos que “parecen anestesiados” (Varela, 2012, p. 35); por una sociedad que retira la mirada de una misoginia que mata. El feminicidio representa la cumbre de la misoginia, una cumbre precedida por innumerables actos bárbaros e inhumanos a los que nos hemos acostumbrado.

Sin embargo, esta misoginia hostil está adoptando una nueva forma que Varela ha denominado “sexismo benévolo” (Varela, 2012, p. 38). Esta nueva forma se encuentra presente en el *patriarcado del consentimiento*, el cual, como hemos visto, se da en sociedades que hacen gala de haber logrado la igualdad, la libertad y el empoderamiento de las mujeres. Sociedades que, a pesar de ello, siguen manteniendo la supuesta inferioridad natural de las mujeres y, por tanto, la superioridad dominante de los varones. Como nos muestra dicha autora, esta nueva misoginia más sutil se manifiesta

“en la negación de la discriminación que padecen las mujeres, en el antagonismo hacia las demandas de las mujeres o en la falta de apoyo a las políticas diseñadas para ayudarlas” (Varela, 2012, p. 38). Es decir, se traduce en unos roles y estereotipos que las mujeres, “libres” de cumplirlos o no, deciden incorporar a su identidad.

De este modo, en este *patriarcado del consentimiento*, la misoginia adopta una forma que resulta casi imperceptible. Bajo la libre elección, las mujeres se lanzan a modificar sus cuerpos, eligen libremente quedarse en el hogar, encargándose de los cuidados. Se convierten así en víctimas de unos estereotipos y roles que, nuevamente, las subordinan al varón, las relegan a una posición inferior; y la libre elección se convierte en el argumento perfecto que garantiza la sumisión de unas mujeres que, por naturaleza, siguen siendo inferiores. No obstante, ambas formas de misoginia conviven en el sistema patriarcal: una ejerce una violencia directa contra las mujeres; otra, una violencia sutil, imperceptible y legitimada contra las mismas mujeres. Dos formas distintas, pero igualmente dañinas, que expresan ese odio o aversión hacia la mujer y todo lo femenino, esos deseos, en suma, de impedir su salida del lugar inferior que les corresponde.

“Pero no creamos que la misoginia solo es masculina. La misoginia existe entre las mujeres” (Lagarde, 2012, p. 24). Es decir, a la misoginia entendida como odio o desprecio por parte de los hombres hacia las mujeres, debemos añadir otra forma de expresión: se trata de la denominada automisoginia o enemistad entre mujeres, la cual ya fue abordada en páginas anteriores. Por automisoginia entendemos el comportamiento de odio entre las propias mujeres, un odio que se expresa en una constante competitividad, crítica y descalificación entre ellas. Su base reside en la búsqueda de reconocimiento por parte de los varones. Es decir, como vimos, la sociedad y todos sus aspectos quedan definidos en términos masculinos; son los varones los que dan sentido a todo, los que deciden quién merece ser sujeto y quién no. Así, ante un espacio demasiado limitado, donde no todas las mujeres tienen cabida, se desarrolla una competencia hostil por ser reconocidas por esos varones y lograr ascender en la escala social, ocupando alguno de los privilegiados puestos que nos ofrecen.

Esta búsqueda de reconocimiento se concreta en una mirada misógina hacia *la otra*, la cual es nuestra rival, nuestra competencia, *la otra* extraña con la que no nos identificamos. Y lo “natural” sería que las mujeres no fuesen misóginas entre sí, pues todas, en mayor o en menor medida, viven bajo un sistema que las considera inferiores;

un sistema en el que, por mucho que ascendamos en la escala de poder, siempre estaremos por debajo de los varones: “se espera que las mujeres no ejerzan violencia verbal contra las mujeres, que no generen desconcierto en torno a las mujeres” (Lagarde, 2012, p. 521). Esta competencia ciega, esas ansias de reconocimiento engañosas, nos llevan a olvidar lo que nos une, de modo que las diferencias se convierten en desigualdades. Desigualdades entre la que es más y menos femenina, entre la que tiene más y menos poder, entre la que ha logrado un varón que la reconozca y la que todavía busca ese reconocimiento. Las diferencias se acentúan hasta el punto de que *la otra* ya no es el espejo en el que nos miramos, sino una enemiga contra la que descargamos toda nuestra ira. De la siguiente manera, Lagarde nos explica cómo se producen estos comportamientos automisóginos o esta enemistad entre las pares:

Las mujeres somos misóginas cuando anulamos, desconocemos, desvalorizamos, hostilizamos, descalificamos, agredimos, discriminamos, explotamos y dañamos a otras mujeres, y además, creemos ganar en la competencia dañina y que somos superiores a otras, y ni siquiera nos damos cuenta de que todas somos inferiorizadas y que incrementamos la opresión de todas al ganar entre nosotras poderío patriarcal (Lagarde, 2012, p. 24).

Es decir, cuando entre nosotras mismas nos enfrentamos, generamos auténticas batallas, comportamientos dañinos en todas sus formas, contribuyendo de este modo al éxito del patriarcado. Es lo que Lagarde denomina “servidumbre voluntaria” (Lagarde, 2012, p. 24). Esto es, el patriarcado, a través de la enemistad entre mujeres, no necesita ejercer violencia contra ellas ni desarrollar mecanismos inhumanos para garantizar la subordinación de las mujeres, sino que ellas mismas, a través de la desunión, de esos comportamientos automisóginos, basados en el odio, se convierten en las que posibilitan el éxito del patriarcado. Y es que, en tanto que vemos a las otras como competencia, nunca buscaremos que logren lo mismo que nosotras, sino que tendremos que luchar contra ellas, para que solo una pueda ascender y ser reconocida. Con ello, permitimos todos los abusos propios del patriarcado, como es la ausencia de derechos para tantas, y nos centramos solo en ser reconocidas por unos varones que disfrutaban viendo esta pugna. Las mujeres, pues, son esas siervas voluntarias del patriarcado.

Una servidumbre que, a la vez, ha sido inculcada. Es decir, desde la niñez se transmite esa automisoginia, nos enseñan que “las principales enemigas de las mujeres son las mujeres” (Lagarde, 2012, p. 523); que un hombre está más capacitado que nosotras; que solo una puede ocupar los puestos más superiores; que solo una puede ser reconocida como sujeto; que solo una, en suma, puede ganar la competencia en la que nos ha metido el patriarcado. Este es el punto de partida: “hemos sido educadas con ideas

misóginas y machistas, y la sociedad también espera que seamos machistas (...), que las mujeres alentemos y apoyemos el machismo de los hombres y reproduzcamos el patriarcalismo” (Lagarde, 2012, p. 521).

De esta forma, el patriarcado ha encontrado en la enemistad entre mujeres, sembrada desde la más temprana educación, un importante aliado. No solo porque esta enemistad nos obliga a la reproducción de estereotipos y roles para lograr ascender, sino porque, además, en tanto que las mujeres permanecen separadas, aisladas en la individualidad y la soledad que ha generado esa competencia, la unidad de éstas parece ser imposible. Y si la alianza entre mujeres no se forja, el patriarcado continúa su camino, pues no encuentra rivales que se opongan a ello. Luego, recuperando de nuevo a Lagarde, “¿cómo convocar a la solidaridad con nuestro género si no somos solidarias entre nosotras?” (Lagarde, 2012, p. 125); esto es, ¿cómo le vamos a exigir al patriarcado, a los varones, que nos traten con respeto e igualdad si, aparentemente, ni siquiera nosotras nos tratamos de esta forma? El patriarcado, pues, parece haber trazado un plan perfecto que garantice la subordinación eterna de las mujeres.

Sin embargo, a pesar de esta enemistad, de esta automisoginia con la que el patriarcado busca imponer la dominación en cada rincón, las mujeres han creado grandes redes de apoyo y de amistad, enfrentándose a aquella enemistad en la que fueron socializadas. Porque, sin esa amistad, la supervivencia de las mujeres habría sido imposible:

Qué habría sido de las mujeres en el patriarcado sin el entramado de mujeres alrededor, a un lado, atrás de una, adelante, guiando el camino, aguantando juntas. ¿Qué sería de nosotras sin nuestras amigas? ¿Qué sería de las mujeres sin el amor de las mujeres?” (Lagarde, 2006, p. 124)

La sororidad, precisamente, es la que permite recuperar lo común. Atendiendo a la definición de sororidad que proporciona Lagarde, las mujeres se unen en tanto que comparten una experiencia común. Aquella experiencia que antes era olvidada para acentuar las diferencias, con la sororidad sirve para dar sustrato a nuestra unidad, sin olvidar empero las diferencias, pero sí las desigualdades que pudiese ocasionar. Todas las mujeres, en un grado u otro, sufren las consecuencias del patriarcado, de la misoginia, de las desigualdades a las que todavía tenemos que hacer frente por el hecho de ser mujeres. Todas compartimos esa experiencia, esos sentimientos de inferioridad, esa subjetividad. Y con ese bagaje común, la otra deja de ser la extraña para convertirse en nuestro espejo, para tratarla con respeto, con empatía, con solidaridad. Sin embargo,

la sororidad no solo permite enfrentar esta automisoginia, sino que también actúa contra ésta y contra el odio hacia las mujeres.

La sororidad posibilita enfrentar primero la automisoginia y después la misoginia. Respecto a la primera, la sororidad, como hemos visto, busca la “eliminación de la enemistad en las relaciones y en las prácticas sociales y políticas” (Lagarde, 2012, p. 313) al sustituir el odio por la admiración y la unidad. Por otro lado, la sororidad frente a la misoginia busca un “cambio de conciencia que consiste en desmontar sus fundamentos en las mentalidades colectivas y en la subjetividad personal, fundamentos que se presentan como prejuicios” (Lagarde, 2012, p. 313). Es decir, frente a la misoginia, la sororidad o alianza entre mujeres, busca incidir en la conciencia de las personas, para desmontar sus prejuicios sustituyéndolos por un nueva conciencia en la que las mujeres tengan cabida como seres humanos.

El *nosotras* permite visibilizar a las mujeres, reivindicar su lucha; ser escuchadas, en suma, como una gran voz que grita contra todas las desigualdades. La sororidad permite, pues, la salida de la mujer de los estereotipos y roles a los que estaba condenada. Así, a través de esta alianza, las mujeres pueden empoderarse, demostrar que son capaces, que los prejuicios de enemistad son meros tópicos.

La sororidad nos permite desmontar todos y cada uno de los argumentos que sustentan la misoginia, luchar por la igualdad de las mujeres que todavía son víctimas de la misoginia en sus formas más crueles. Y es que esta sororidad crea redes universales donde todas formamos una unidad, donde nuestra voz y nuestros reclamos incorporan las voces y reclamos de aquella que o bien ya no tiene voz o bien no puede alzarla. Con esta sororidad, logramos el empoderamiento de las mujeres y de nuestro género para gritar que no somos inferiores y que no vamos a ser tratadas como tal. Cada actuación procedente de la gran red de sororidad es vista como un acto de “resistencia, rebeldía y subversión frente a la dominación (...); son recibidas como afectación misógina” (Lagarde, 2012, p. 523). Estos actos llevados a cabo por las mujeres integrantes de la sororidad suponen un auténtico ataque a los pilares del patriarcado, el cual contempla cómo la enemistad que había sembrado se derrumba, cómo la misoginia comienza a ser desmontada por una gran masa de mujeres bajo el grito de la sororidad.

Advertimos, entonces, que la sororidad se desarrolla en dos fases: la primera se enfrenta a la automisoginia, desafiando la enemistad y abogando por la identificación con las

otras para conformar un *nosotras* empoderado, unido, universal y diverso. Y, una segunda fase en la que, una vez superada la automisoginia, el *nosotras* en conjunto se enfrenta a todas las formas que adopta la misoginia en todos y cada uno de los lugares en los que todavía está presente, desarrollando una voz crítica contra todos esos actos que violentan, maltratan y cosifican a las mujeres y sus cuerpos. Se trata pues de una lucha contra la misoginia sutil fundamentada en estereotipos y roles, que se proyecta contra todas aquellas formas que encasillan a la mujer en un lugar inferior.

Con todo ello, se forja de nuevo la alianza entre feminismo y Sororidad. Esto es, el primero aboga, como hemos visto, por la igualdad de todos los seres humanos, por la eliminación de todas las formas de opresión contra las mujeres, de todo el odio contra ellas y entre ellas; y, en la base de todo ello, vindica la destrucción del patriarcado, de sus pilares y de todo el daño que genera en la sociedad. Para lograr dicho objetivo, la sororidad cobra un papel fundamental: la creación de alianzas entre mujeres que permite dinamitar la automisoginia para, de manera conjunta, enfrentar la misoginia. De esta forma, destruyendo las formas en que el patriarcado se expresa, las formas que permiten que este todavía siga vivo en la sociedad, la sororidad nos permite acercarnos a la erradicación que busca el feminismo para, entonces, poder hablar de igualdad, de derechos y de humanidad para todas las mujeres.

4.3. *Diversidad y Universalidad*

Durante décadas, el movimiento feminista ha sido acusado de no ser sororal. Es decir, su lucha parecía estar dirigida hacia un sujeto determinado afectado por unos problemas concretos. Esta lucha, entonces, parecía estar protagonizada y dirigida por mujeres blancas, europeas y de clase media; mujeres que parecían no tener conciencia de los problemas que otras mujeres padecían. Esta crítica procedía, principalmente, del feminismo negro y de los diversos feminismos latinoamericanos, los cuales sentían cómo el feminismo parecía excluirlas; cómo la igualdad parecía ser para unas pocas; y cómo esas mujeres que decían enfrentarse a la dominación masculina olvidaban la discriminación múltiple a las que las feministas negras y latinoamericanas tenían que hacer frente. Había, pues, una ruptura dentro del feminismo, que bien se resume en las preguntas que Tony Cade Bambara se planteó: “How relevant are the truths, the experiences, the finding of White women to Black woman? Are women after all simply women?” (Doherty, 2016).

De esta forma, las diferencias de clase social y económica, de etnia, edad, o cultura suponían barreras que parecían separar a las integrantes del movimiento feminista, que dificultaban la identificación entre unas y otras obstruyendo la conformación de un movimiento feminista universal. Es decir, se creaba una alianza, no con todas las mujeres, sino solo con aquellas con las que compartía identidad y experiencia. Un ejemplo de estas redes locales lo encontramos en las alianzas creadas entre mujeres migrantes cuando llegan a un lugar completamente nuevo. Mujeres que, si bien puede proceder de lugares distintos, comparten las mismas dificultades y discriminaciones. Por ello, con estos intereses comunes, poseedoras de una experiencia común, se alían para evitar la soledad, para empoderarse y para no sentirse ciudadanas de segundo nivel (Royo et al, 2017).

A esta situación debemos sumar un nuevo problema que genera divisiones y acentúa las diferencias entre las mujeres; a saber, la enemistad entre ellas. Esta provoca competencia hostil con el fin de ser reconocidas por los varones y optar a una mínima parte del poder que ostentan; una competencia que olvida lo semejantes que somos, las experiencias de desigualdad que, en mayor o menor medida, compartimos. Esta enemistad se traduce en diferencia y en desigualdad “a través de la esperanza de ser elegidas, tocadas por el poder y mediante la conversión de las diferencias con sus congéneres en obstáculos insalvables, motivo de fobia y rechazo” (Lagarde, 2012, p. 546).

Estos dos factores, la enemistad que desde sus orígenes siembra el patriarcado entre las mujeres impidiendo su unidad y la difícil identificación entre mujeres afectadas por la desigualdad en grados distintos, no solo impide la igualdad en la diversidad, sino que genera fracturas en el seno del movimiento feminista, en la unidad entre mujeres y, por tanto, en la lucha por la igualdad de todas y cada una de las mujeres. Ante esta situación que frena las luchas por la igualdad y la libertad de las mujeres, la sororidad va a proponer una “igualdad en la diversidad” (Lagarde, 2006, p. 130). Esta igualdad en la diversidad parte de la identificación de las diferencias entre mujeres como un obstáculo para lograr la igualdad. Es decir, en tanto que acentuamos las diferencias, lo que nos separa, y no encontramos un punto de unión, la identificación con las otras resulta imposible. Y, con ello, la igualdad se convierte en un ideal inalcanzable.

Esta igualdad en la diversidad “no busca construir un nosotras de idénticas” (Lagarde, 2012, p. 549); no busca crear una identidad homogénea para todas las mujeres, con el

consiguiente olvido de las diferencias, sino que incorpora éstas a la lucha por la igualdad pues, en tanto que las “mujeres conforman la mitad de la Humanidad, no es posible entenderlas en cuanto que grupo homogéneo” (Royo et al, 2017, p. 227). Así pues, la sororidad estaría conformada por mujeres de culturas diversas, pertenecientes a clases diferentes, con edades diferentes; pero estas diferencias no se convierten en motivo de desigualdad, no impiden la identificación entre mujeres pues, por debajo de todas ellas, todas las mujeres, en mayor o menor medida, son víctimas de un sistema que, por su condición de mujer, las oprime, subordina, esclaviza y tortura. La igualdad en la diversidad consiste, en definitiva, en “el reconocimiento entre diferentes, afirmar la diversidad y enfrentar las variadas formas de opresión” (Lagarde, 2012, p. 549).

Solo así, llevando esta igualdad en la diversidad como lema, lograremos la unidad de más mujeres; alcanzaremos la “construcción de alianzas desde el respeto a esta diversidad; esto es, respetando las diferencias, no volviendo a caer en dinámicas de exclusión” (Royo et al, 2017, p. 226). Dicho de otro modo, la igualdad en la diversidad fomenta la construcción de alianzas, de redes de sororidad donde todas las mujeres son iguales y cuyas particularidades son respetadas e integradas en la lucha, enriqueciendo la gran red que conforma la sororidad: “No se trata necesariamente de que nos amemos (...). No se trata tampoco de concertar siempre, ni de coincidir en cosmovisiones que terminan siendo impuestas” (Riba, 2016, p. 242). De lo que se trata es de crear redes de sororidad entre conocidas y desconocidas; entre las que comparten nuestra causa y las que no, entre las que llevan décadas de experiencia luchando por la igualdad y la que acaban de incorporarse a esta red en expansión; entre las que no pueden gritar y las que se convierten en el escudo de estas.

A través de esta sororidad, cuyo pilar es la igualdad en la diversidad, las diferencias quedan olvidadas; logramos identificarnos con las otras, ser empáticas con ellas, comulgar con sus causas y luchar de manera conjunta. Ya no hay desigualdades entre ellas, sino que “todas y cada una de las mujeres que se reúnen son iguales, todas pueden hablar con el mismo nivel de autoridad, porque se reconoce su experiencia y se acepta su diversidad” (Martínez, 2017, p. 65). Es decir, cada una tiene una identidad propia, una experiencia determinada, pero esto no es motivo de desigualdad, sino que todas somos iguales, todas ocupamos la misma posición en esta red de sororidad.

Los beneficios derivados de esta igualdad en la diversidad son mayores que los obtenidos cuando las diferencias entre mujeres eran motivo de desigualdad. Beneficios

como el empoderamiento de todas las mujeres, a nivel individual y colectivo; la enseñanza de las mayores a las jóvenes; la lucha por la igualdad en aquellos rincones donde ellas mismas no pueden alzarse. Solo entonces, la igualdad se convierte en una cuestión universal por la que todas las mujeres, de manera conjunta, luchan. Integrando la diversidad en la igualdad podremos aspirar a un mundo más justo que reconoce que todas las mujeres, independientemente de las diferencias que existan entre ellas, tienen derecho a formar parte de la lucha por la igualdad. Es más, tienen derecho a ésta: “Diversidad y equidad simultáneas son los principios ético-políticos de una cultura justa, y de modos de convivencia y pacto entre sujetos diversos e iguales” (Lagarde, 2012, p. 18).

En definitiva, y como dice Lagarde, “frente a la homogeneidad, el pensamiento único, la dominación cultural excluyente y jerárquica que produce la opresión cultural (...) propiciamos la convivencia en la diversidad” (Lagarde, 2006, p. 130). En suma, frente al sujeto homogéneo que parecía conformar el feminismo, frente al prototipo de mujer que lideraba las luchas feministas y parecía excluir al resto, la sororidad permite esa convivencia entre las diversas y, a la vez, las pares e iguales. Esta igualdad en la diversidad nos conduce a otro principio fundamental de la sororidad y del feminismo como es la universalidad. Es decir, una vez que hemos reconocido esa igualdad que respeta la diversidad de todas y cada una, ésta se hace extensible a todas. Así pues, el objetivo de esta universalidad es:

... Extender a cada vez más mujeres los avances en derechos, recursos, bienes y poderes de los que gozan algunas, es decir, contribuir al empoderamiento de cada una y de nuestra causa y convertirnos en una poderosa fuerza política de género que interceda por las otras (Lagarde, 2006, p. 130 – 131).

La realidad a la que nos enfrentamos sigue siendo una realidad desigual. Como vimos, en todos los lugares del planeta, de una u otra forma, se sigue tratando a la mujer de manera diferente, inferior. Es más; en muchos de esos lugares, las mujeres carecen de los derechos más básicos. Hablamos de lugares donde su derecho a la vida les es arrebatado; lugares donde las mujeres no tienen acceso a la educación; lugares donde, debido a nuestra concepción abusiva del progreso, muchas carecen de acceso a los recursos necesarios para sobrevivir. Además, en muchos de esos espacios las mujeres no son escuchadas, no tienen siquiera voz y, en caso de tenerla, rápidamente es silenciada. Son, pues, las consecuencias de una desigualdad de género normalizada e instaurada en la sociedad.

Ante esta situación, el movimiento feminista aboga por la universalidad, por hacer extensibles los derechos que, como seres humanos, nos corresponden y que no son respetados. Una universalidad que busca que las “normas de justicia, de igualdad y derechos tengan validez a través de diferentes culturas” (Lagarde, 2006, p. 130). O, dicho de otro modo, que la cultura a la que cada una pertenece no sea la barrera que impide la igualdad, sino que ésta, como un derecho, es universal a todas las culturas, a todas las clases y a todas las personas. Por ello, como enfatiza Lagarde, “de ahí que el principio del pacto sea la universalidad” (Lagarde, 2006, p. 130). Es decir, el principio que va a guiar la sororidad, junto a la igualdad en la diversidad, va a ser esta universalidad.

Las redes de apoyo entre mujeres se tejen para lograr la igualdad de todas las mujeres, para empoderar a las que todavía no son poderosas y, a la vez, para lograr un mayor empoderamiento del género. La sororidad, en la que todas las mujeres son iguales y tienen la misma voz, representa a aquellas mujeres que todavía viven bajo las peores formas de patriarcado contra las que se lucha para que todas puedan vivir en igualdad y libertad. Así, esta universalidad permite el paso de las pequeñas redes de sororidad basadas en experiencias e intereses comunes a una gran red universal. Una red basada en la experiencia de todas las mujeres, las cuales, en mayor o menor medida, han sido víctimas, en algún momento de su vida, de las discriminaciones propias del patriarcado. Además, en tanto que la sororidad nos permite hablar del *nosotras*, en el momento en que una no vive en igualdad, afecta a toda la red.

Por ello, mientras las desigualdades imperen en el mundo, la sororidad seguirá teniendo sentido, seguirá creando esas redes de apoyo entre las mujeres que viven en una situación de menor desigualdad que aquellas que todavía padecen la misoginia en sus facetas más crueles. Mientras una sola mujer siga experimentando la crudeza de la desigualdad en su piel, todas nosotras lo experimentamos con ella. Esto es así porque la sororidad nos permite identificarnos con la otra, aunque esa otra sea desconocida. Nos permite crear lazos de empatía y solidaridad entre todas, por muy lejos que estemos unas de otras. Nos permite crear esas redes porque, como mujeres, son más las semejanzas que las diferencias, porque nos identificamos mutuamente, nos reconocemos mutuamente, y unidas creamos el *nosotras*.

En tanto que el *nosotras* camina unido, hasta que no logremos la igualdad de todas y cada una, el movimiento feminista, y la sororidad integrada en él, seguirá luchando para

hacer extensible la libertad, la igualdad y el poderío para todas las mujeres. A través de esta unidad, el feminismo puede “mantener su vocación de sororidad internacional” (Puleo, 2019, p. 42). Solo con la sororidad y los principios que la integran, igualdad en la diversidad y universalidad, podremos lograr una auténtica red de apoyo entre mujeres que se respetan, que empatizan, que se identifican y que actúan como una sola voz, pero con la fuerza de todas. Además, solo con la sororidad, el feminismo puede ser universal, pues nos permite unificar la totalidad de los movimientos en uno solo. La sororidad posibilita que el feminismo abrigue bajo un mismo manto todas las reivindicaciones en pro de la igualdad; permite que las diferencias de las feministas sean integradas en la lucha, enriqueciéndola y ampliándola a cada vez a más mujeres. Solo con la sororidad, en suma, podemos hablar de un feminismo universal y diverso del que todas las mujeres pueden formar parte.

4.4. ¿Por qué sororidad y solidaridad, y no fraternidad?

La Ilustración supuso el punto de partida de las reivindicaciones feministas. De hecho, como hemos visto, para Celia Amorós y Amelia Valcárcel es en esta época donde se sitúa el origen del feminismo, la denominada primera ola. Este Siglo de las Luces, esta Ilustración, parecían anunciar el cambio de una época. La lucha contra el Antiguo Régimen que dio pie a la Revolución Francesa parecía conducirnos a una época en la que la mujer, por primera vez, podría hablar, ser escuchada, ser libre y vivir en igualdad. Y es que, durante esta Revolución, las mujeres participaron junto a sus compañeros varones en todas y cada una de las revueltas. Parecía, pues, que al fin podían salir de lo privado para tomar parte de lo público, para luchar en igualdad y para lograr los mismos derechos que sus homólogos varones, pero estaban muy equivocadas:

Los revolucionarios franceses y los enciclopedistas, Voltaire, Rousseau, los ilustrados incluyeron la igualdad como pacto en el Estado democrático, pero como tenían concepciones androcéntricas y misóginas, y se aliaron para no compartir el nuevo Estado con las mujeres, la igualdad, la libertad y la fraternidad solo fueron para los hombres (Lagarde, 2012, p. 516)

En el momento en el que el lema de la Revolución Francesa se articuló como *Libertad, igualdad y fraternidad* se estableció un claro sesgo de género de modo que un grupo quedó automáticamente excluido de los derechos y de los pactos. Ante ello, pronto se comenzaron a escuchar voces de mujeres que reclamaban sus derechos como personas; mujeres que formarán parte de la Ilustración olvidada y que gritarán para ser incluidas en un pacto, en una nueva sociedad y con unos nuevos derechos y libertades por los que habían luchado junto a los varones; por los que gritarán autoras como Olimpe de

Gouges en su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* (1791). Así explica Celia Amorós esta situación:

La mujer reclama, pues, presencia y participación en *lo público*, el nuevo espacio social emergente que las Luces alumbran y que ellas, en la práctica, han ganado ya por su significativa participación en acontecimientos como la toma de la Bastilla y su protagonismo en las Jornadas de Octubre (Amorós, 1997, p. 165)

Las mujeres lucharon de manera activa, creían poder salir de lo privado; pero pronto advirtieron que los varones se comportarían como los tiranos contra los que luchaban en el ámbito público. Advirtieron que su papel en la Revolución Francesa fue fundamental, pero su reconocimiento fue nulo y rápidamente quedaron excluidas de todo pacto, de todo contrato: “no quieren ser pactadas (...) sino participar directamente en los pactos” (Amorós, 1997, p. 170 – 171). Eran, pues, los objetos del pacto, pero nunca sujetos y, mucho menos, ciudadanas titulares de unos derechos por los que habían luchado.

Un concepto clave que va a definir esta exclusión es el de la fraternidad. El término, al igual que el de sororidad, procede del latín: del término *frater-*, que significa hermano, y la terminación *-idad*, entendida como pertenencia. Así, la fraternidad alude a la hermandad conformada única y exclusivamente por varones, una suerte de unidad que tomará parte en los contratos y los pactos, que ostentará todos los poderes. Este concepto, en tanto que alude a la hermandad de hermanos, en tanto que incorpora la raíz *frater*, refleja una clara exclusión: no hay cabida para las mujeres, para las hermanas, para las *sores*. Podríamos pensar que, en realidad, la fraternidad sí alude a las mujeres, incorporándolas bajo el masculino genérico de hermanos: “La fraternidad es un concepto que abarcaría a mujeres y a hombres porque tiene reconocimiento humano” (Lagarde, 2009). Sin embargo, la realidad nos demuestra que no es así, que la fraternidad siempre ha excluido y excluye a las mujeres; que siempre se ha buscado pactar sin ellas porque “las mujeres son el objeto del contrato” (Pateman, 1995, p. 15). En suma:

La mujer no es nuestra hermana. Y ello significa que ha quedado excluida del ámbito de la fraternidad, ámbito masculino por definición, en el que se fraguan los pactos que sirven para perpetuar la desigualdad genérica y que constituye el reverso del término que vamos rastreando aquí: la sororidad. La “sororidad” no es sino la “otra cara” (quizá oculta, como la de la luna, o más bien ocultada) de la “hermandad de los iguales” (varones) o “fraternidad” (Posada, 1995, p. 336)

Como decía Unamuno, la fraternidad no incluye a las hermanas, no incluye a las mujeres. Por ello, necesitamos de un concepto que sí aluda a la unidad de las mujeres, que sí permita que estas formen parte del pacto, que se sientan incluidas. Y configuran

su propio pacto a través de la sororidad, la cual, como asevera Luisa Posada, es la otra cara de la moneda de la fraternidad; es la cara opuesta a la hermandad de varones para alzarse como la hermandad de mujeres que va a permitir el empoderamiento de las mujeres y su salida a lo público. Esta sororidad va a ser la que permita la existencia del feminismo. Es decir, el feminismo carecería de sentido si fuese la fraternidad la que le diese forma, pues un movimiento que defiende la igualdad de las mujeres y los hombres sería el primero en excluirlas si solo hablásemos de fraternidad. Por ello, la sororidad permite el logro de los objetivos del feminismo en tanto que, como hemos ido desarrollando, alberga la unidad de mujeres, las cuales se brindan apoyo mutuo, creando redes en las que sus diversidades son respetadas con el fin de lograr una igualdad universal que haga posible su empoderamiento.

A través de la sororidad y de la fraternidad clasificamos a la sociedad en dos grupos: la hermandad de mujeres o sororidad, y la hermandad de varones o fraternidad. Dos grupos que parecen ser irreconciliables, totalmente diferenciados. Además, si la sororidad, y no la fraternidad, es la que permite el desarrollo del feminismo, podría parecer que este movimiento es solo cosa de mujeres. Dicho de otro modo, parecería que la fraternidad estaría al margen del feminismo, como si la igualdad solo debiese ser reivindicada por las mujeres. Ante este dilema, necesitamos otro concepto que sirva de gozne entre la sororidad y la fraternidad, de modo individual y colectivo. Este nuevo concepto será el de la solidaridad, fundamental para comprender que sin ella la sororidad dejaría de ser un pilar básico del feminismo. Una solidaridad entendida en dos sentidos: primero, entre las propias mujeres, para hacer frente a la enemistad y configurar la sororidad como una de las unidades más fuertes entre mujeres capaces de lograr la igualdad y el poderío. En segundo lugar, solidaridad en medio de la fraternidad y de la sororidad. Es decir, solidaridad para crear un vínculo entre la hermandad de varones y la hermandad de mujeres, para que colaboren con nuestra causa; porque la igualdad es cosa de todas y todos; para que apoyen y permitan el empoderamiento de las mujeres; para que caminen junto a ellas en su lucha diaria.

Victoria Camps nos define la solidaridad como una virtud, entendiendo por esta “la serie de cualidades que deberían poseer los seres humanos para serlo de veras y para formar sociedades igualmente humanas” (Camps, 1990, p. 17). Es decir, en tanto que la solidaridad es una virtud, esta se articula como una cualidad que el ser humano posee, o debe poseer, para demostrar que es humano, para ser humano con los demás; es, en

suma, el requisito para que la humanidad pueda caminar hacia la libertad y la igualdad de todos sus seres. Por ello, la solidaridad debería ser una de las “cualidades básicas del sujeto democrático” (Camps, 1990, p. 12). Sin ella, perdemos parte de nuestra condición de humanos. Y es que, para Camps, la solidaridad es la “compensación y complemento de la justicia” (Camps, 1990, 34). Es decir, la justicia es la que proporcionaría un mayor acercamiento a la igualdad y a la libertad; la que garantiza, en suma, que todas las necesidades de toda la población sean cubiertas, de manera que cada ciudadana y ciudadano puedan ser humanos y no solamente sobrevivir en un mundo inhumano.

El problema reside en que la justicia es incompleta; la justicia no llega a todos por igual, no repara la diferencias en su totalidad. Por ello, esta necesita un complemento para garantizar esa libertad e igualdad hacia la que camina. Ese complemento es la solidaridad, entendida como “el valor que consiste en mostrarse unido a otras personas o grupos, compartiendo sus intereses y sus necesidades” (Camps, 1990, p. 32). Dicho de otro modo, la solidaridad permite completar a la justicia, en tanto que llega donde esta no alcanza; en definitiva, en la medida en que asegura que compartamos los intereses y necesidades de los otros, luchando para que sean cubiertos de manera justa y equitativa para todos por igual. Sin solidaridad no hay justicia o, al menos, no hay una justicia completa; pues, sin esa solidaridad, el otro y la otra son olvidados, así como sus necesidades. Sin la solidaridad, la justicia carece de sentido y el ser humano pierde su humanidad. Debemos, sin embargo, añadir otro aspecto a esta concepción de solidaridad. Es decir, no se trata solo de ser compasivo con el otro, sino que, como señala Valcárcel, se trata de “hacer comunidad, deducir “nosotros” por encima de los intereses y disposiciones individuales” (Valcárcel, 1998, p. 119). En tanto que nos unimos a otras personas, conformamos una red cuyas necesidades priman por encima de nuestros intereses individuales. La solidaridad, como si de una red de sororidad se tratase, conforma un *nosotras* para el que la igualdad es el objetivo e interés principal, por encima de todo lo demás.

En este contexto, Camps nos plantea un ejemplo para entender la necesaria unión y complementariedad entre justicia y solidaridad:

El desarrollo del feminismo lo muestra con creces: una vez que han cambiado las leyes y, jurídica o institucionalmente, la igualdad de sexos es casi un hecho, las actitudes siguen favoreciendo la desigualdad y la discriminación (...) Así, a la exigencia de justicia -de leyes justas- hay que añadirle la de ser solidario y responsable (Camps, 1990, p. 46)

Es decir, la justicia por sí sola no nos permite alcanzar la igualdad entre los seres humanos, sino que se necesita de esa solidaridad; identificarnos con el otro para compartir sus intereses y sus objetivos, para comprender cuáles son las necesidades de cada grupo y adoptarlas como propias, para crear unidad y forjar la cooperación de todos los seres humanos de tal forma que los derechos y libertades de cada uno sean una realidad y no un sueño, para vivir en un mundo justo en todas sus esferas, libre y equitativo. Y esta solidaridad, como hemos visto, va a desarrollarse en la sororidad y el feminismo de dos modos distintos pero complementarios. El primero alude a la sororidad como “una solidaridad específica, la que se da entre las mujeres por encima de sus diferencias” (Lagarde, 2012, p. 34). Como hemos ido comprobando a lo largo de las páginas anteriores, todavía son muchas las mujeres que viven las formas más crueles del patriarcado y la misoginia. A su vez, ese patriarcado se empeña en sembrar enemistad entre las mujeres para aislarlas, para evitar la unidad de unas mujeres que, de manera conjunta, podrían destruir un sistema que durante tantos siglos las ha maltratado: “las mujeres hemos oído casi infinitas veces que somos entre nosotras naturalmente enemigas e incapaces por tanto de solidaridad y éxito conjunto” (Valcárcel, 1998, p. 120). Ante esta situación, la solidaridad entre mujeres es fundamental; solidaridad para comprendernos las unas a las otras, para compartir intereses y cubrir las mismas necesidades, la necesidad de una igualdad real. La sororidad no puede ser conformada sin esta solidaridad previa, sin esta identificación entre las propias mujeres que deben dejar de ser enemigas para ser solidarias las unas con las otras.

Sin embargo, Amelia Valcárcel no se muestra muy de acuerdo con esta tesis. Es decir, no considera que en las mujeres la solidaridad sea una virtud: “para las mujeres la solidaridad no es una virtud, es una necesidad supervivencial” (Valcárcel, 1998, p. 112). Es decir, para las mujeres, la solidaridad no es el requisito para ser más humanas; no es la virtud que complementa a la justicia, sino que es una necesidad para sobrevivir. La solidaridad con las otras se convierte en una necesidad para formar redes de apoyo que permitan superar y enfrentarse al sistema que tanto daña a las mujeres. Para sobrevivir, para conformar redes de sororidad, para ser reconocidas como sujetos y ciudadanas, la solidaridad se constituye como una de las virtudes más necesarias. La solidaridad entre mujeres permite que todas sean iguales en la gran red de sororidad; que no haya jerarquías; permite, en suma, “alcanzar objetivos comunes que cada una por separado no

alcanza” (Valcárcel, 1998, p. 120). Objetivos como la igualdad para todas las mujeres, el empoderamiento de todas y la libertad que todavía es arrebatada. Así, frente a un sistema que busca enfrentarnos, surgen redes de sororidad que nos permiten ser solidarias entre nosotras, empoderarnos y luchar de manera conjunta por la igualdad. Sin solidaridad entre mujeres no habría sororidad, al igual que sin sororidad no podríamos difundir la solidaridad entre todas.

Esta solidaridad entre las mujeres no implica, como señala Riba (2016) amar a las mujeres, compartirlo absolutamente todo, sino que supone que no debemos criticar a las otras, sus acciones, su forma de vestir, de ser, de vivir. Supone, al fin, en palabras de Valcárcel, “hacer un pacto de silencio” (Valcárcel, 1998). Ser solidarias con nuestras congéneres implica que, en la red que forjamos, las diferencias no son objeto de crítica, sino que las respetamos para caminar de manera conjunta. Ser solidarias y sororales entre nosotras sin importar la clase, la ideología que profesemos o cuál sea nuestro origen, pues, por debajo de todo ello, compartimos una misma condición contra la que nos enfrentamos siendo solidarias entre nosotras. A este pacto de silencio debemos sumar otra forma de solidaridad muy cercana a la sororidad como es “la práctica sistemática de dar ayuda y solicitar ayuda” (Valcárcel, 1998, p. 126). La sororidad propicia estos comportamientos solidarios entre mujeres que se brindan ayuda mutua; se auxilian unas a otras para empoderarse.

Con todo ello, advertimos, pues, que en la sororidad se dan dos tipos de solidaridad que permiten que estas redes de apoyo se mantengan, se expandan, se universalicen y se enriquezcan con la diversidad de cada una. Solidaridad entre nosotras mismas para respetarnos, para no ser enemigas, para cooperar y convivir con el bagaje personal de cada una. Solidaridad para solicitar ayuda a la red de sororidad, para caminar hacia la igualdad de todas las mujeres. Luego la solidaridad se convierte en un pilar fundamental de la sororidad y, a su vez, del feminismo, el cual, sin la solidaridad y sin la sororidad, estaría vacío. Y es que el feminismo, sin el apoyo entre mujeres, sin la cooperación y sin la sororidad, no podrá lograr sus ansiados objetivos, como son la igualdad y la libertad de las mujeres.

Sin embargo, la solidaridad no solo ejerce un papel fundamental en el feminismo como un pilar dentro de la sororidad, sino que, además, es esencial para establecer vínculos entre sororidad y fraternidad; entre hombres y mujeres para que el feminismo, la lucha por la igualdad, se convierta en una lucha colectiva y no solo en un problema “de

mujeres”. Para Lagarde, esta solidaridad intergenerérica, entre género, se articula de la siguiente forma:

La *solidaridad* entre mujeres y hombres se apoya en la igualdad como principio ético-político de las relaciones entre los géneros, y en la justicia genérica como un objetivo compartido por mujeres y hombres. La *solidaridad* se concreta en el consenso a la igual valía de los géneros y en el apoyo social equitativo a la realización de las potencialidades humanas de las personas de ambos géneros. La *solidaridad* entre mujeres y hombres precisa el reconocimiento de la humanidad del otro, de la otra, y la posibilidad de identificar las semejanzas y las diferencias como tales y no como desigualdades. Esta *solidaridad intergenerérica* se apoya en la defensa de la libertad y del *poderío* personales y colectivos para ambos géneros, así como en la posibilidad de establecer pactos justos y paritarios entre mujeres y hombres. La *solidaridad genérica* surge de la empatía entre iguales y distintos que suman esfuerzos vitales de diversa índole para actuar en el mundo. (Lagarde, 2012, p. 33)

Es decir, la solidaridad entre mujeres y hombres permite que estas sean reconocidas como sujetos, como ciudadanas y como seres humanos que deben poseer los derechos y libertades que como humanas les corresponde. Es una solidaridad que nos permite enfrentarnos a las desigualdades, en tanto que las diferencias entre los géneros se difuminan para dar paso a la cooperación y la lucha conjunta. La solidaridad intergenerérica permite corregir una de las principales deficiencias de la fraternidad como es la exclusión de las mujeres, y ello para conformar una alianza solidaria entre todos y todas. De esta manera, se convoca a “la solidaridad social con las mujeres y con la causa de las mujeres” (Lagarde, 2012, p. 553). En la lucha hacia la igualdad se establecen vínculos entre dos hermandades que parecían distantes y con causas totalmente irreconciliables. Este tipo de solidaridad permite completar el feminismo, hacerlo más universal, pues mujeres y hombres luchan por una misma causa, como es la igualdad de género. A su vez, esta solidaridad intergenerérica permite también el éxito de la solidaridad intragerérica o sororidad, en tanto que se da un paso más hacia la igualdad, la cooperación y la solidaridad entre mujeres y entre hombres y mujeres.

Es por este motivo por el que el tradicional lema ilustrado de *Igualdad, libertad y fraternidad* se ve sustituido en Lagarde por “igualdad en la diversidad, libertad y solidaridad” (Lagarde, 2006, p. 125). Igualdad en la diversidad para reconocer todas las diferencias que se dan entre las mujeres; y solidaridad en lugar de fraternidad para incorporar bajo este término la sororidad como una solidaridad entre mujeres y, simultáneamente, como una solidaridad entre hombres y mujeres. Este nuevo lema nos muestra lo rico que puede llegar a ser el feminismo incorporando los principios fundamentales de la sororidad, como son esta igualdad en la diversidad y esta solidaridad. Este nuevo lema nos demuestra, por fin, que la igualdad es una cuestión de

ambos géneros y que, sin esa solidaridad y sin la sororidad, el feminismo no podría lograr sus objetivos.

4.5. *Feminismo y sororidad*

Como podemos comprobar a la largo de la historia del feminismo, y como se ha indicado anteriormente, la sororidad ha sido la *compañera silenciosa* del feminismo. Desde las primeras reivindicaciones en pro de la igualdad, las mujeres se han unido; se han hermanado contra las desigualdades de las que, en cada época, eran víctimas; se han unido conformando un *nosotras* que fusionaba su voz y ligaba sus manos para oponerse al sistema patriarcal. Si bien es cierto que, en estas primeras manifestaciones invisibles de la sororidad, las redes de apoyo eran más pequeñas; es decir, estaban conformadas, principalmente, por mujeres con un mismo origen y con un mismo objetivo, pues resultaba más complicado establecer cualquier tipo de comunicación con las mujeres de otros lugares, sujetas a otro tipo de discriminaciones en un mundo que se empeñaba por recluir a la mujer en lo privado, aislándola e impidiéndola toda relación de amistad con las otras.

Sin embargo, con el desarrollo del movimiento feminista y la aparición de diversos grupos dentro de este mismo movimiento, la sororidad fue adquiriendo un componente más universal y diverso. Grupos con reivindicaciones propias, compuestos por mujeres protagonistas de historias distintas, pero que quedaban unificados, en un primer momento, bajo la propuesta de sororidad de Millet. Con esta pensadora, se comienza a dar nombre a algo que llevaba siglos forjándose.

A día de hoy, la sororidad es un auténtico lema del feminismo. Recientemente incorporada al bagaje feminista, apenas tiene un desarrollo teórico de tres décadas, y, sin embargo, es el grito de las feministas jóvenes y de las feministas no tan jóvenes que reclaman sororidad para un futuro mejor. Hoy, la sororidad es universal: hoy somos conscientes de los problemas que otras mujeres, en cualquier punto del planeta, padecen, y gritamos por y con ellas; hoy, en suma, somos conscientes de que cada una de nosotras somos diferentes y esas diferencias enriquecen nuestro movimiento; hoy sabemos que todavía tenemos mucho por lo que luchar y que, si lo hacemos de manera conjunta, los avances logrados serán mayores: “permitir así que las voluntades individuales se agreguen a una serie de prácticas de ayuda simétricas que den por resultado alcanzar objetivos comunes que cada una por separado no alcanza” (Valcárcel, 1998, p. 120). De esta forma, la sororidad nos permite alcanzar objetivos que sin el

nosotras no podríamos lograr; entre ellos, el empoderamiento colectivo. Nos reflejamos en las otras que se convierten en nuestro apoyo para empoderarnos; logramos desafiar una de las expresiones del patriarcado como es la automisoginia para enfrentarnos a todas las formas de odio sembradas contra las mujeres; conseguimos ser solidarias entre nosotras, y fomentamos la solidaridad hacia nuestra causa; logramos, en fin, que la igualdad sea universal.

¿Podríamos hablar de un feminismo sin sororidad? Tras las líneas esbozadas anteriormente, definitivamente, la respuesta a la pregunta es no. No podemos concebir un feminismo sin sororidad al igual que, como se ha mostrado, no podemos hablar de sororidad si no es dentro del feminismo.

El principal objetivo del feminismo es lograr la igualdad real de todas las mujeres; una igualdad que persigue que las mujeres seamos reconocidas como humanas, tengamos pleno acceso a los recursos, y podamos formar parte de los órganos de poder y de toma de decisiones. Pero, sin duda, esa igualdad a la que aspira el feminismo busca que la mujer pueda ser dueña de sí misma, logrando alejarse de la dependencia masculina para ser autónoma, libre, independiente. Sin embargo, este objetivo de igualdad para todas las mujeres no podría lograrse si las mujeres se empoderan de manera individual y aislada. Por ello, juega un papel fundamental la sororidad, como vimos, en dos sentidos: el primero de ellos en tanto que, a través de las redes de apoyo, las mujeres empoderadas se convierten en el ejemplo a seguir, en la clara ilustración de que esto es posible, en la motivación de las otras. Y, en segundo lugar, el empoderamiento a nivel genérico. El *nosotras*, la unidad de mujeres empoderadas permite que el género se empodere, sea reconocido como humano, con el mismo valor que los demás; como un género que no puede ser asesinado.

En esa búsqueda de la igualdad, el feminismo debe hacer frente a dos barreras impuestas por el sistema patriarcal: la misoginia y la automisoginia. No podemos hablar de igualdad si no nos enfrentamos a la enemistad entre mujeres, al odio y a las desigualdades sembradas entre ellas. No podemos tampoco cuando la mitad de la humanidad sigue odiando a la otra mitad, y, basándose en ese odio, en esa supuesta inferioridad, justifica cualquier tipo de maltrato. La sororidad juega aquí un papel especialmente importante pues debe transformar la enemistad en amistad, el odio en apoyo, en suma, “debe reivindicar la diferencia entre nosotras si en verdad queremos superarla” (Lagarde, 2012, p. 483). La sororidad es el claro reflejo del enfrentamiento a

la automisoginia, a la enemistad entre mujeres, pues esa rivalidad entre mujeres ha logrado transformarse en redes de apoyo, en lazos sororales que tanto necesita el feminismo. A su vez, y como vimos, una vez enfrentada la automisoginia y conformadas las redes de sororidad, podemos desafiar todas las formas en que el sistema patriarcal siembra odio las mujeres. *Nosotras* podemos hacer frente a la misoginia, destruir los pilares del patriarcado, enfrentar todas las formas de opresión para caminar juntas hacia la igualdad, porque “el feminismo requiere de la amistad, del encuentro, de la solidaridad” (Lagarde, 2012, p. 483).

La sororidad nos permite hablar de un feminismo más universal que nunca, donde la búsqueda de la igualdad se hace extensible a todas y cada una de las mujeres. No importan las diferencias, no importa el origen, la cultura que se profese, la religión, o la clase económica. Estas diferencias que, antes se convertían en desigualdades, ahora nutren el movimiento feminista: “solo reconociendo las diferencias, matizando y valorando las acciones de cada cual como imprescindibles para el feminismo en su conjunto, éste encontrará su integración” (Lagarde, 2012, p. 482). Así, todas, cada una con nuestra particular historia, nos unimos a una lucha común contra todas las formas de opresión. Hoy, más que nunca, el feminismo es universal y diverso, porque mantiene esa “vocación de sororidad internacional” (Puleo, 2019, p. 42). Hoy, el feminismo es un claro reflejo de cada mujer; con su diversidad puede dar la mano a las otras y construir un movimiento internacional que ha derribado las fronteras. A través de esta sororidad, la igualdad se hace extensible a todas, pues el *nosotras* lucha por las desigualdades que todavía persisten en cada rincón; lucha porque cada mujer pueda ser libre, empoderarse y vivir en un mundo justo.

La sororidad implica un feminismo solidario; primero entre las pares, entre las mujeres; y, en segundo lugar, con nuestra causa. Con ello se derriba la idea de que el feminismo es cosa de mujeres, la lucha contra un problema que solo afecta a ellas, para incorporar a los varones en la causa. La solidaridad hacia las mujeres por parte de los varones permite que su condición de humanas sea reconocida y, con ello, se empiecen a forjar alianzas que enfrenten la misoginia. La sororidad, como vimos, es una solidaridad intragenérica, una solidaridad entre mujeres que se brindan ese apoyo mutuo para lograr el empoderamiento de todas. Y, a su vez, implica solidaridad intergenérica, entre los géneros, para, entonces, crear un feminismo todavía más universal, que no solo incluye

a las mujeres de todo el planeta, sino también a los varones que apoyan nuestra causa, nuestro empoderamiento y luchan con el mismo brío por la igualdad.

Si eliminamos la sororidad de todos estos planteamientos, el empoderamiento dejaría de ser colectivo y solo unas pocas podrían hacerlo; la automisoginia seguiría mediando en las relaciones entre mujeres, sembrando cada vez más discordia, más odio y más desigualdades; lo mismo sucedería con la misoginia. Al no existir un *nosotras* fuerte y universal, la misoginia no podría ser destruida y las consecuencias sobre las mujeres serían cada vez más crueles. Sin sororidad, el feminismo perdería su universalidad y su internacionalidad, pues no habría redes de apoyo entre mujeres que abogasen por la igualdad para todas. Sin sororidad, en suma, el feminismo no sería solidario, no habría solidaridad entre mujeres y, como tantas veces ha inquirido Lagarde “¿Cómo convocar a la solidaridad con nuestro género si no somos solidarias entre nosotras?” (Lagarde, 2006, p. 125).

Sin sororidad, el feminismo se queda vacío: pierde el empoderamiento colectivo, la universalidad, la amistad entre mujeres y la unidad de todas, la solidaridad con nuestra causa. ¿Qué sería entonces del feminismo? Quizá continuase su caminar más lentamente, quizá incluso perdiese sus objetivos. Lo que esta investigación ha pretendido demostrar es que feminismo y sororidad son inherentes, se dan sentido mutuamente, y, sobre todo, permiten que la igualdad, la lucha a favor de ésta y contra toda forma de opresión de las mujeres sea una causa universal, diversa y fuerte.

5. Ecofeminismo sororal

Feminismo y ecología parecen haber caminado separados durante mucho tiempo. Es más, podríamos pensar que la defensa de los animales no humanos y de la naturaleza poco o nada tiene que ver con la lucha feminista; que los objetivos, en suma, son distintos, que la raíz parece ser diferente. Podríamos pensar, pues, que nada tienen en común y que carecería de sentido unificar ambas luchas.

Lejos de este pensamiento, el ecofeminismo nos demuestra que ambas luchas, ambas reivindicaciones, tienen más puntos en común que aspectos que las separen. Y es que, la dominación sobre las mujeres y la dominación sobre la naturaleza tienen una misma raíz: la supremacía masculina. Una dominación que se expresa en la destrucción de los hábitats de miles de especies; en la dominación y tortura de miles de seres; en la violación de las mujeres y de la naturaleza.

Advertimos, en este sentido, tal y como muestra Alicia Puleo en sus obras, que los problemas ambientales necesitan ser analizados con una mirada de género, para descubrir los sesgos androcéntricos imperantes, para identificar quiénes son los seres más afectados por unos desastres provocados por la propia sociedad.

Y en esa mirada de género, la sororidad, dentro del ecofeminismo, cobra especial importancia. Sororidad para crear redes de apoyo entre todas las mujeres del planeta: mujeres afectadas por la pobreza, las sequías, la contaminación, la obligada maternidad. Sororidad para empoderarnos, para defender nuestra libertad e igualdad y, con ello, la libertad de la naturaleza, la ecojusticia.

Pero, además, esta sororidad dentro del ecofeminismo nos ofrece otra vertiente, la sororidad con los animales. Animales sometidos, como nosotras, a una dominación masculina (en la mayor parte de los casos), a una violencia y tortura que parece ser una fiesta. Necesitamos ser sororales con ellos, enfrentarnos a esa masculinidad que tanto daño genera, que tanto sufrimiento siembra, para lograr la libertad, la igualdad, el empoderamiento de todos los seres que habitan la Tierra.

El ecofeminismo, como unidad de feminismo y ecología, es rebeldía, es resiliencia, es resistencia desde los años 70 del siglo pasado. Rebeldía contra el sistema patriarcal, raíz de nuestra sociedad; resiliencia para mirar de frente las adversidades que todos los seres, humanos y no humanos, enfrentan; resistencia, enfrentándose a las injusticias, a la muerte, a la oscuridad, al sufrimiento; y todo ello con el fin de ponerle fin a una historia

triste: “No nos resignamos a este final de la historia. Somos rebeldes” (Puleo, 2019, p. 13).

5.1. *Ecofeminismo*

Como ya hemos visto, el final del feminismo radical supuso el origen de un número importante de movimientos, de los cuales algunos “se encaminaron hacia una forma de feminismo sensible a las crecientes preocupaciones ecológicas propias de las sociedades más desarrolladas” (Puleo, 2007, p. 123). Es entonces cuando se articulan diversos movimientos ecologistas que comienzan a denunciar la forma como estamos destruyendo el planeta, la forma en la que, los que dicen llamarse “desarrollados”, se aprovechan de los países del sur, robándoles sus recursos, sus tierras, y su vida.

Así, dentro de estos movimientos destacamos tres aportaciones principales, tres advertencias frente a esta destrucción masiva, que serán las semillas del ecofeminismo de los años setenta. El primero de estos discursos lo encontramos en Rachel Carson, quien ha sido considerada por muchas ecofeministas como “la primera voz tras haber publicado en 1962 el libro *Primavera Silenciosa*” (Varela, 2018, p. 127). Como nos indica Nuria Varela, Carson, con su *Primavera Silenciosa*, resultado de un largo periodo de investigación, denunciará cómo estamos dañando la naturaleza. “¿Qué es lo que habían silenciado las voces de la primavera?” (Carson, 2001, p. 18). Para ella, la respuesta era clara: los plaguicidas. Estos, junto a los DDT, parecían permitir el control de las plagas, unas cosechas de mayor calidad y más abundantes; pero lo cierto es que eran elixires de muerte, biocidas, que calaban en lo más profundo del ser humano, de la tierra, de los animales, alterando nuestro cuerpo, nuestra vida, envenenándonos y provocando la muerte de toda la naturaleza (Carson, 2001). De ahí que la primavera pierda su color, su luz y su vida, y se convierta en una primavera silenciosa “sin el canto de los pájaros ni el ruido de los insectos” (Varela, 2018, p. 127).

El siguiente discurso lo ubicamos en 1968, de la mano de Paul Ehrlich, médico alemán que obtuvo el Premio Nobel de Medicina en 1958. En su obra *The Population Bomb* (1968) “anunciaba la muerte por inanición de millones de seres humanos y la destrucción medioambiental en unos pocos años si no se articulaban medidas de control de la natalidad” (Puleo, 2011, p. 32). Es decir, en la misma línea que Rachel Carson, este autor nos advierte cómo esa absorción de todas las partículas contaminantes llega hasta lo más profundo de nuestro ser, asesinandonos. Pero, además, denuncia algo que retomarán las primeras ecofeministas: el control de la población y los problemas a los

que nos enfrentamos si no lo llevamos a cabo, un tema sobre el que las mujeres tienen mucho que decir.

Y, por último, destacamos la obra de Sherry Ortner, antropóloga estadounidense, quien publicó en 1972 un artículo titulado “*¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*”. Se trata de una obra en la que Ortner profundiza en uno de los planteamientos centrales de Simone de Beauvoir; a saber: el vínculo entre las mujeres y la naturaleza; un vínculo que calificará como ontológico. Ortner desarrolla en su obra algo muy propio del feminismo radical, como es la búsqueda de la raíz. Esto es porque, para ella, “la universalidad de la subordinación femenina, el hecho de que ocurra dentro de todos los tipos de organización social y económica, con independencia del grado de complejidad de las sociedades, me indica que nos enfrentamos a algo muy profundo” (Ortner, 1979, p. 109). Es decir, la subordinación de la mujer no está ligada a un sistema económico ni cultural concreto, sino que es algo universal y, por ello, su raíz es más profunda y compleja. Así pues, su punto de partida es que todas las mujeres, independientemente de la sociedad en que vivan, están sometidas a una valoración inferior, así como todas sus aportaciones, funciones y tareas.

“¿Cómo vamos a explicar la desvalorización universal de las mujeres?”, se pregunta la autora (Ortner, 1972, p. 113). Para ello, debemos analizar aquello que se da en todas las culturas o, como lo denomina Ortner, “los universales” (Ortner, 1972). Y aquellos universales, aquello presente, de una forma u otra en todas las culturas, es la tradicional división entre cultura y naturaleza, entre actividad y pasividad. Y, en tanto que división, una tiene que ser superior a la otra. Así, la cultura se convierte en superior aludiendo a “la capacidad de transformar – “socializar” y “culturizar”- la naturaleza” (Ortner, 1972, p. 115). La cultura es acción, es pura actividad, capaz de modificar (y, por tanto, de dañar) una naturaleza que permanece impasible, inmutable.

Esta dialéctica es trasladada por Ortner al orden de género predominante en todas las culturas. Así, considera que la cultura tiende a ver a las mujeres “enraizadas en la naturaleza o teniendo una afinidad más directa con la naturaleza” (Ortner, 1972, p. 115). De manera que, si las mujeres parecen estar más vinculadas a la naturaleza, y, a su vez, la naturaleza está subordinada a la cultura, será lógico que la subordinación de las mujeres a los hombres resulte tan lícita como la subordinación de la naturaleza a la cultura.

Este vínculo entre las mujeres y la naturaleza se debe a tres razones: las particularidades fisiológicas de las mujeres (como su capacidad reproductiva) que las convierte en creadoras de vida próximas a la naturaleza; el encasillamiento de las mujeres en determinados roles próximos a la naturaleza, centrados en la crianza y cuidados; y una diferente socialización que permite que mujeres y hombres desarrollen una psique y unas emociones distintas, desarrollando las mujeres emociones más cercanas a la naturaleza y su cuidado. Así nos explica Alicia Puleo esta aportación de Ortner:

El embarazo, el parto, la lactancia y una mayor tendencia a la expresión de los sentimientos, así como su participación en tareas de mediación entre naturaleza y Cultura como la preparación de los alimentos y la crianza de los niños, de alguna forma habrían contaminado el estatus del colectivo femenino debido a la devaluación previa de la naturaleza en todas las culturas (Puleo, 2011, p. 31)

Esta identificación entre mujer y naturaleza será retomada por diversos colectivos dentro del ecofeminismo. Unos la incorporarán a sus discursos, haciendo de esta tradicional identificación su principal voz; otros, por su parte, rechazarán dicha identidad al considerar que reproduce la subordinación a la que tradicionalmente han estado sometidas las mujeres.

Más adelante, estos planteamientos de Ortner fueron revisados por ella misma y algunos de ellos modificados. No obstante, no podemos olvidar su influencia en el ecofeminismo.

Así, con este sustrato comenzó a tomar forma el ecofeminismo. No obstante, al igual que no podemos hablar de un único feminismo, como nos demuestra Amelia Valcárcel (Valcárcel, 2001), tampoco podemos hablar de un único ecofeminismo, pues hay “tantos ecofeminismos como teóricas ecofeministas” (Puleo, 2011, p. 29).

El ecofeminismo, como bien demuestra el término, supone la unidad de dos tradiciones que parecían distantes, reacias incluso a unirse, como son el feminismo y la ecología. Sin embargo, el ecofeminismo nos demuestra que la dominación de la naturaleza y la dominación de las mujeres tiene muchos puntos en común, una misma base: el sistema patriarcal. Un sistema en el que la superioridad masculina ejerce su poder contra la naturaleza, destruyéndola, esclavizándola, sometiéndola a todos sus deseos consumistas; y, a la vez, controla a las mujeres, las relega al ámbito privado, supervisa cada aspecto de sus vida, su cuerpo, su reproducción. El ecofeminismo, pues, “ofrecerá la oportunidad de enfrentarse no solo a la dominación de las mujeres en la sociedad patriarcal, sino también a una ideología y una estructura de dominación de la naturaleza

ligada al paradigma patriarcal del varón amo y guerrero” (Puleo, 2007, p. 125 – 126). Frente a esta unión que comenzaba a forjarse, François d’Eaubonne, feminista francesa, acuñará el término “ecofeminismo”, en 1974, en su obra *El feminismo o la muerte*. El problema que d’Eaubonne nos plantea es la superpoblación, el consumismo excesivo y el agotamiento de la tierra. Unos problemas, en fin, que tienen la misma raíz: el hecho de que los varones consideran la naturaleza y el cuerpo de las mujeres tierras fértiles y fecundas que deben controlar y cultivar sin descanso.

Lo que nos propone esta autora es recuperar para las mujeres el control de su reproducción; así “sostuvo que conceder el control de la reproducción a las mujeres sería el comienzo de un camino no consumista, ecologista y feminista” (Puleo, 2007, p. 128). Es decir, recuperar el control de sus cuerpos, la autonomía, para que ellas decidiesen cuándo y cómo ser madres; decidir, por fin, sobre sus vidas; la razón es que ese control sería el que salvaría al planeta. Así nos dice d’Eaubonne:

En un mundo, o simplemente en un país, donde las mujeres (y no como puede ser el caso, una mujer) estuvieran realmente en el poder, su primer acto habría sido limitar y espaciar los nacimientos. Desde hace mucho tiempo, desde mucho antes de la superpoblación, es lo que siempre han intentado hacer (Puleo, 2008, p. 38).

Luego, son las mujeres las que deben tener el control y el poder sobre su cuerpo y su reproducción, pues solo de esa forma se conseguirá fiscalizar la población y, a la vez, recuperar para las mujeres aquella libertad que nunca se les había concedido. De este planteamiento deriva su famoso lema *El feminismo o la muerte*. Esto es, el feminismo o la superpoblación que destruirá nuestro planeta; el feminismo o la destrucción de la naturaleza; el feminismo o el mantenimiento de unas desigualdades que supondrán nuestra muerte. D’Eaubonne nos da la clave de la unión entre feminismo y ecología; a saber: “la liberación de la mujer, por la que debía luchar el feminismo, con la disminución del crecimiento demográfico para hacer posible una mayor sostenibilidad social” (Medina – Vicente, 2012, p. 57).

Por ello, el ecofeminismo pone de relieve esa común dominación, destacando la importancia de las mujeres para la supervivencia de la naturaleza y cómo el empoderamiento de estas permitirá una mayor libertad para ellas y para el medio que las rodea. El ecofeminismo permite, pues, romper, como nos muestra Alicia Puleo, con el “antropoandrocentrismo” (Puleo, 2019).

Coetáneas a los planteamiento de d’Eaubonne, vinculadas a este nacimiento del ecofeminismo, podemos destacar también a Ynestra King y a Petra Kelly, para las

cuales no puede hablarse de justicia social sin atender a cómo las mujeres siguen siendo cosificadas y subordinadas, igual que la naturaleza. Sin embargo, no todas las feministas coincidían con los planteamientos ecofeministas y, para muchas, el propio término generaba “desconfianza y rechazo (...), porque se la asocia con teorías que identifican a las mujeres con el mundo natural” (Puleo, 2008, p. 47). Es decir, muchas renegaban de un concepto que parecía establecer la tradicional vinculación entre mujer y naturaleza, subordinándola ésta a la cultura y, por ende, la mujer al varón.

Esta aproximación será apropiada por el ecofeminismo en sus primeras manifestaciones, en el denominado ecofeminismo clásico. Esta línea se desvincula del feminismo de la igualdad para desarrollar un feminismo de la diferencia. Es decir, no consideran que hombres y mujeres sean iguales, sino que presentan diferencias entre ellos, lo que permite resaltar lo propio del género femenino (como, por ejemplo, la maternidad) y su mayor proximidad a la naturaleza *por mor* de dichas cualidades.

Para estas pensadoras, los hombres forman parte de una cultura agresiva, llena de oscuridad y de muerte; y, por ello, pertenecen a un escalón inferior. Frente a ello, las mujeres, junto a la naturaleza, se alzan como seres superiores en tanto que engendran vida, la cuidan y la defienden, y eso les permite ser superiores. Sin embargo, aunque parezcan revertir el orden patriarcal, esta concepción tiene sus riesgos. Así lo advierte Puleo:

Se considera que volver a afirmar, ahora desde el discurso feminista, que las mujeres son naturaleza es, simplemente, retornar al discurso patriarcal. Reivindicar los roles tradicionales podría ser comprendido como la aceptación de la división sexual del trabajo de las sociedades patriarcales. Podría reforzar el conformismo y debilitar las reivindicaciones de igualdad. También podría, en algunas autoras, incurrir en una demonización del varón, oponiendo una mujer tierna y nutricia a un hombre innatamente agresivo (Puleo, 2011, p. 45).

Una de las máximas representantes de esta versión fue Mary Daly, la cual, con su obra *Gyn/Ecology* (1978), impacta de lleno con lo que se estaba fraguando dentro los grupos de autoconciencia. Como ya vimos, estas asociaciones fueron fundadas por Carol Hanisch. En ellos, las mujeres dialogaban sobre aquello que las atormentaba, llegando a descubrir que no eran meros problemas de mujeres, sino problemas que todas padecían, de una u otra forma, al estar sumidas en un sistema que, por el hecho de ser mujeres, las maltrataba. En esos grupos comenzaron a tomar conciencia de las prácticas abusivas desarrolladas contra sus cuerpos; prácticas marcadas por la deshumanización y el uso de agentes químicos. Frente a ello, Daly alude “a la ginecología como control tecnológico sobre las mujeres, y a la decisión de éstas de abandonar su condiciones de objetos de

conocimiento y convertirse en sujetos” (Puleo, 2011, p. 49). Es decir, resultaba necesario abandonar esas prácticas para avanzar hacia una ginecología que las tuviera en cuenta, para no ser meros úteros andantes.

A su vez, Mary Daly fue la madre de la teología feminista. Para ello llevó a cabo un análisis de las distintas religiones, lo que la llevó a un rechazo profundo de la religión, de sus imágenes y su lenguaje, pues “toda religión procede del culto al patriarcado” (Medina – Vicent, 2012, p. 58). Así, esta autora se lanzará a la búsqueda de la diosa; una búsqueda que será llevada a cabo por otras teóricas, muchas de las cuales dirigirán esa mirada espiritual hacia la Pacha Mama (como podemos advertir en América Latina) o el culto a la diosa naturaleza.

“Vinculados a las tendencias místicas del primer ecofeminismo, pero alejándose de la demonización del varón, hemos conocido en los últimos años un fenómeno nuevo: la teoría feminista que viene del sur” (Puleo, 2002, p. 38). Dentro de esta nueva teoría, de esta línea esencialista o espiritualista del ecofeminismo, encontramos como principal voz a Vandana Shiva, física y filósofa de la India quien, guiada por el principio de no violencia de Gandhi, pondrá el acento en cómo se concibe el desarrollo, el cual, sin dudarlo, tildará de un mal desarrollo.

En primer lugar, Shiva realiza una equiparación entre el tratamiento que se da a la mujer y el tratamiento que recibe la naturaleza; la razón es que ambas son constantemente violadas, maltratadas y asesinadas. Ante esta situación, debemos, nos invita esta autora, sumergirnos en la espiritualidad, una espiritualidad que nos permitirá contemplar cómo de sagrada es la vida. Y solo cuando la consideremos sagrada, entonces la naturaleza y la mujer serán respetadas:

La relevancia ecológica que se concede a la “espiritualidad” radica en el descubrimiento del carácter sagrado de la vida, del cual se desprende que su conservación solo será posible si todas las personas vuelven a considerar sagradas todas las formas de vida y a respetarlas como tales (Medina – Vicent, 2012, p. 59).

Sin embargo, Vandana Shiva no reduce sus planteamientos a esta identificación, sino que va más allá y compara la dominación patriarcal sobre las mujeres con la dominación colonial que se está llevando a cabo de los pueblos del sur. Y esta dominación, este maltrato a los pueblos del sur y a su naturaleza, no es culpa del varón, sino del hombre blanco, “y su racionalismo reduccionista que ha desembocado en el complejo tecnocientífico actual y su organización mercantil del mundo” (Puleo, 2011, p. 68). Es decir, esta destrucción masiva de la naturaleza, principalmente de los países del Sur, es

llevada a cabo por el hombre Occidental, bajo su concepción de la naturaleza como una máquina que debe satisfacer nuestros deseos; de un desarrollo basado en el consumo sin límites y de un sistema económico capitalista que destruye todo cuanto toca, generando pobreza y violencia.

En este contexto, Vandana Shiva acuña el concepto “biopiratería” (Shiva, 2001) como una nueva forma de colonización y explotación de estos pueblos del sur. Así nos explica Shiva:

Cuando los europeos colonizaron por primera vez el mundo no europeo, consideraban que su deber era “descubrir y conquistar”, “someter, ocupar y poseer”. Parece ser que las potencias occidentales todavía se mueven por este impulso colonizador de descubrir, de conquistar, de adueñarse y de poseer todo, todas las sociedades, y todas las culturas. Las colonias se han ampliado ahora a los espacios interiores, y al “código genético” de los seres vivos, desde los microbios y las plantas hasta los animales, incluyendo las personas (Shiva, 2001, p. 21)

Es decir, para Shiva la biopiratería sería la piratería contemporánea según la cual, bajo la idea de un progreso único y universal, de un desarrollo ilimitado y explotador, los occidentales se apropian de toda la vida sobre la Tierra, en especial, de todos los recursos propios de los países del sur. Y es que, tal y como nos muestra Shiva, “las 4/5 partes de la riqueza biológica de la Tierra se encuentra en regios del llamado Tercer Mundo, y los centros de diversidad de los cultivos alimentarios, vitales no solo para la agricultura de los países rico, sino también para la seguridad alimentaria del planeta” (Shiva, 2001, p. 14). Estas regiones albergan la mayor riqueza natural, la que permite nuestra supervivencia, pero son víctimas de una auténtica colonización llevada a cabo por los occidentales, que no dudan en apropiarse de dichos recursos, de toda la naturaleza. Tampoco dudan en arrebatar la vida de los pueblos que ocupan esa naturaleza, de silenciar sus conocimientos, pues suponen un impedimento para la libre explotación o, mejor dicho, la libre destrucción y colonización de la naturaleza. El hombre occidental se convierte en el pirata de nuestro siglo, colonizador de la naturaleza, de sus recursos, así como de los diversos pueblos y mujeres que la habitan.

Además, como nos muestra Shiva, esta biopiratería goza de plena libertad, actuando sin ningún tipo de limitación, destruyendo y colonizando sin que ningún tratado, ninguna norma impida este nuevo tipo de piratería:

El acuerdo TRIP (*Trade Related Intellectual Property Rights*) del GATT (*General Agreement on Trade and Tariffs*) no es el resultado de unas negociaciones democráticas entre el público y los grupos de interés, ni entre los países industrializados y el Tercer Mundo. Es la imposición de unos valores y unos intereses a las diversas sociedades y culturas del mundo, por las compañías transnacionales (Shiva, 2001, p. 106)

No se presta atención a los pueblos que viven de la naturaleza que desde Occidente destruye, sino que se les impone la noción occidental de progreso y quedan sujetos a nuestros intereses. Estos tratados dan vía libre a la biopiratería, a esta colonización de toda la vida, la de la naturaleza, la de los pueblos del sur, la de las mujeres. La biopiratería, pues, define cuál es la situación de estos países del sur, los cuales, siglos después de la primera colonización occidental, están siendo víctimas de una nueva forma de explotación y destrucción de su hábitat y su vida.

Así pues, bajo la aparente concepción de progreso, de desarrollo, Occidente destruye toda la naturaleza; esto, es, toda la vida de los pueblos del sur, que encontraban en ésta su modo de vida, su supervivencia. Este aparente desarrollo será denominado por Shiva como *mal desarrollo*; dicho de otro modo, un desarrollo basado en la explotación ilimitada de recursos de una naturaleza que no es ilimitada; de este modo se suceden acciones tales como la tala descontrolada de los bosques, el consumo abusivo de agua, el aprovechamiento ilimitado de los cultivos..., todo ello sin descanso para la tierra.

El *mal desarrollo* es, pues, una definición errónea de desarrollo y progreso, una explotación sin límites de la naturaleza y sus recursos con el objetivo de satisfacer todos los deseos occidentales; el consumismo, en suma, de la sociedad occidental a costa del empobrecimiento y muerte de los pueblos del sur. Las consecuencias son, sobre todo, desoladoras:

Han empeorado las condiciones de vida de las mujeres rurales que antes tenían la leña para cocinar junto al poblado, mientras que ahora, con los bosques arrasados y la introducción de cultivos para el mercado, tiene que hacer kilómetros para encontrarla. Denuncia también la desviación hacia el mercado mundial de aquella parte de la producción agrícola con la que las mujeres daban de comer a sus hijos. Muestra, así, que el hambre y la desnutrición no provienen de la falta de desarrollo, sino de la aplicación implacable del “mal desarrollo” (Puleo, 2011, p. 70)

Ante esta situación, y como veremos más adelante, numerosas mujeres se unirán para defender la naturaleza que les permite sobrevivir, la naturaleza que sus propios maridos han vendido.

Estas dos primeras vertientes que toma el ecofeminismo no estuvieron exentas de crítica. Y es que, en tanto que establecían ese vínculo ontológico entre mujer y naturaleza, como hemos visto, acentuaban las diferencias entre hombres y mujeres, relegando a estas al plano inferior de la naturaleza; quedando sometidas, nuevamente, a las desigualdades sembradas por el sistema patriarcal. Ante ello, comenzarán a tomar forma otras versiones ecofeministas; entre ellas, el ecofeminismo constructivista, según

el cual las diferencias entre hombres y mujeres son diferencias basadas en la socialización que unos y otras han recibido. De esta manera, se alejan de ese corte esencialista, por lo que el vínculo entre mujer y naturaleza deja de ser considerado un vínculo ontológico. Para estas autoras, entre las que encontramos a Bina Agarwal, “el lazo que las mujeres rurales sienten con la naturaleza se origina por sus responsabilidades de género en la economía familiar” (Puleo, 2007, p. 138). Es decir, las mujeres parecen tener una mayor cercanía con la naturaleza debido a que las funciones que les corresponden, como son la maternidad, el cuidado de los otros, o el desarrollo de emociones empáticas y solidarias, permiten ese mayor vínculo.

A su vez, encontramos a otras autoras, entre ellas, destacará Val Plumwood por su fuerte crítica a los dualismos y su propuesta de un cambio en la cultura como solución a la crisis ecológica a la que nos enfrentamos. Para Plumwood estos dualismos dividen la realidad en amos y esclavos, en dominados y dominadores; generando una subordinación de la identidad de los esclavos a la identidad y cultura del amo. Así nos muestra Plumwood:

A dualism, I have argued, results from a certain kind of denied dependency on a subordinated other. This relationship of denied dependency determines a certain kind of logical structure, in which the denial and the relation of domination/subordination shape the identity of both the related (...). By means of dualism, the colonised are appropriated, incorporated, into the selfhood and culture of the master, which forms their identity (Plumwood, 1993, p. 41)

Luego, los dualismos implican poder y dominación, estableciendo diferencias según las cuales uno debe ser inferior y subordinado, olvidando su identidad, sometándose a la identidad y cultura del amo, del ser superior. Plumwood destaca una larga lista de dualismos (Plumwood, 1993, p. 43), entre los que destacamos la tradicional división cultura/naturaleza y hombre/mujer. En estos pares, en estos dualismos, hay una clara distinción entre el amo y el esclavo, entre el ser superior y el inferior que queda sumido al dominio del primero; a saber, la naturaleza queda sujeta al dominio de la cultura, al igual que la mujer queda sujeta al dominio del varón.

Estos dualismos, tal y como describe Plumwood, no deben ser entendidos como dicotomías o como categorías diferentes; sino que los dualismos son fracturas que generan una clara distinción y desigualdad en tanto que uno siempre va a quedar sometido al otro: “Dualism is a relation of separation and domination inscribed and naturalised in culture and characterised by radical exclusion, distancing and opposition between orders constructed as systematically higher and lower, as inferior and superior”

(Plumwood, 1993, p. 47 – 48). Una definición que se refleja, como hemos visto, en la división entre cultura/naturaleza y hombre/mujer. Sin embargo, Plumwood nos ofrece una alternativa para romper con estos dualismos: “dismantling a dualism base don difference requires the reconstruction of relationship and identity in terms of a non-hierarchical concepto of difference” (Plumwood, 1993, p. 60). Es decir, para eliminar la carga discriminatorio y opresora que contiene un dualismo, debemos traducir este en una relación no jerárquica, en la que no tenga por qué haber un ser superior y uno inferior, sino que haya una identidad, una igualdad. Si la jerarquía desaparece del dualismo, la diferencia deja de ser entendida como desigualdad.

Por último, cabe destacar otra de las líneas de pensamiento que ha ido tomando forma dentro del ecofeminismo de los últimos años. Se trata del denominado ecofeminismo ilustrado, que tiene como máxima precursora a Alicia Puleo. Ésta lleva a cabo una reinterpretación de los principios que marcaron la Ilustración. Así, para esta pensadora la igualdad, la libertad y la fraternidad caminarán junto a la razón crítica, la ecojusticia y la sororidad.

Este ecofeminismo ilustrado se muestra crítico con los prejuicios, tradiciones y culturas imperantes, que atacan tanto a la naturaleza como a la cultura. Puleo presta especial atención a aquellas culturas que parecen solo dirigir una mirada crítica hacia Occidente pero que reproducen valores patriarcales. Es decir, no se trata de eliminar solo aquellos comportamientos que atacan a la naturaleza, sino también aquellos que inculcan las libertades y los derechos de las mujeres. Un ejemplo de todo esto lo encontramos en la crítica que formuló Vandana Shiva al hombre occidental, el cual, según su juicio, habiendo sembrado el caos en los países del sur, no parece exhibir una mirada crítica hacia sus propios países, los cuales muestran mandatos de género muy acentuados, donde las mujeres todavía son víctimas de grandes desigualdades.

Por ello, debemos ser críticos con nuestra propia cultura, con nuestros propios prejuicios, para ser capaces de erradicar todo aquello que todavía siembra desigualdad. Y, en tanto que críticos, no podemos aceptar ciegamente todo lo que la ciencia y la tecnología nos proponen; aunque tampoco rechazar los avances que hemos logrado. Así, uno de los principio de esta propuesta es la prudencia y la precaución: “se debe imponer la prudencia cuando hay incertidumbre científica con respecto al riesgo de daño irreversible que una nueva actividad o producto puede entrañar para el medio ambiente o la salud” (Puleo, 2019, p. 84).

Ya nos lo advertía Rachel Carson con el uso de los pesticidas. Puleo, retomando esta férrea defensa, nos insiste en esa precaución, en ese análisis crítico de los avances científicos y tecnológicos. La ciencia nos ha permitido dar grandes pasos, pero si tenemos una fe ciega en ella esos pasos se volverán en nuestra contra. Así, el ecofeminismo Ilustrado no es ni tecnócrata ni tecnófobo, sino que se muestra prudente para analizar con una mirada crítica aquello que la ciencia propone, para poder frenar, en fin, el daño que estamos causando a la naturaleza y a la vida que se despliega sobre ella.

A su vez, esta autora propone dos rasgos más que caracterizarían este ecofeminismo ilustrado y que guardan gran relación con los rasgos que Marcela Lagarde atribuyó a la sororidad; a saber, la universalidad y la diversidad. En el caso de Puleo, la universalidad alude a la extensión de las cualidades que consideramos femeninas, como son el cuidado, la empatía y la emoción a todos los seres humanos. Y es que, tradicionalmente, los seres humanos, según su sexo, han sido socializados de una forma u otra: ellos, para mostrarse fuertes, carentes de emociones, agresivos; ellas, pasivas, con las emociones a flor de piel, con una mayor sensibilidad, dotadas para los cuidados.

Por esta razón, lo que nos propone Puleo es que esas cualidades pertenezcan a todos los humanos y no solo a una mitad. No se trata, empero, de sustituir la racionalidad por la emoción, sino de unificar ambas dimensiones. Consiste, pues, en desarrollar ese sentido del asombro que nos propone Rachel Carson para, entonces, admirar la naturaleza, respetarla y cuidarla; emocionarnos, en suma, con ella, sentirla, amarla. Solo así, universalizando esas emociones “femeninas”, ese cuidado, la naturaleza y el mundo serán más libres y justos con todos los seres que los habitan. Así nos muestra Puleo:

Universalizar la ética del cuidado postgenérica y ecológica es una asignatura pendiente de la educación ambiental. Cuando lo hayamos logrado, no solo habremos conseguido un reparto equitativo de las tareas cotidianas indispensables para la vida humana y mejorado la calidad de vida de estas últimas en general, sino que habremos reconocido, por fin, las estrechas relaciones internas del proceso de los sentimientos, el intelecto y la racionalidad práctica, y habitaremos de forma más pacífica la Tierra (Puleo, 2008, p. 55)

En segundo lugar, Puleo propone como rasgo identitario la diversidad o interculturalidad. No se trata, en este sentido, de imponer la misma concepción cultural para toda la humanidad, sino de lograr el diálogo entre culturas distintas: “trataremos de aprender de culturas sostenibles como oportuno correctivo a nuestra civilización suicida” (Puleo, 2008, p. 57). Por medio de ese diálogo, se fomenta la igualdad en la

diversidad y el respeto desde una mirada crítica a todas las formas de vida, advirtiendo que nuestra cultura no es única ni superior a ninguna otra.

Pero, sin duda, la mayor apuesta de este ecofeminismo ilustrado es la introducción de la sororidad como uno de sus principios. Alicia Puleo será la primera que incorpore la sororidad como uno de los rasgos fundamentales del ecofeminismo. Desde este contexto, no podemos hablar de un feminismo universal ni de un ecofeminismo internacional si no tenemos en cuenta los reclamos y desigualdades todavía imperantes en los países explotados y destruidos por los que dicen llamarse “desarrollados”.

Como muchas ecofeministas han advertido, las mujeres, las niñas y los niños son los más afectados por la destrucción climática. Ellas tienen que caminar durante kilómetros para lograr abastecer el hogar; serán las primeras en verse privadas de los alimentos, de su vida incluso. Por ello, no podemos hablar de ecofeminismo sin hablar de sororidad, porque, como ya decía Marcela Lagarde, “¿cómo convocar a la solidaridad con nuestro género si no somos solidarias entre nosotras?” (Lagarde, 2012, p. 560). Es decir, ¿cómo vamos a pedir a los varones occidentales que detentan el poder que se preocupen por la situación de las mujeres en los países del sur, cuando ni siquiera a nosotras mismas parece importarnos su situación? La sororidad nos permite conformar ese *nosotras* que venimos gestando, crear redes de apoyo que permita el empoderamiento de aquellas mujeres víctimas de la deforestación, de la sequía, de las inundaciones, de la muerte. A través de la sororidad unificamos nuestra voz para que llegue más alto, más lejos; para impedir, en suma, la tala constante, el abuso de los recursos que tienen un claro sesgo de género. El Movimiento Chipko, como veremos, fue el primero en demostrar que la sororidad y el ecofeminismo conforman una gran alianza, logrando grandes cosas; entre ellas, la liberación de la naturaleza y de las mujeres.

Así pues, podemos concluir que ecología y feminismo no parecen ser tan incompatibles. La realidad nos ha demostrado que la dominación sobre la mujer y la dominación sobre la naturaleza son comunes, tienen una misma raíz patriarcal y androcéntrica; que el control sobre el cuerpo de las mujeres es una forma de controlar y explotar la naturaleza; que las violaciones y la violencia con que es tratada la naturaleza son también violaciones a los derechos y las libertades de las mujeres; que, en suma, “la contaminación tiene particular incidencia en la salud de las mujeres” (Puleo, 2008, 52).

La ecología, la naturaleza, el medio ambiente, no parece ser un tema que solo pueda ser abordado desde la perspectiva ecologista, sino que, en tanto que la dominación es común a la padecida por las mujeres, la cuestión también es feminista. Luego, podemos comprender el ecofeminismo, en palabras de Alicia Puleo, como:

Un intento de abordar la cuestión medioambiental desde las categorías de *mujeres, género, androcentrismo, patriarcado, sexismo, cuidado*, etc. Tal enfoque facilitaría la comprensión de los problemas específicos de las mujeres en relación con el medio ambiente y enriquecería la misma teoría ecológica con la lectura feminista de la realidad, corrigiendo sus sesgos androcéntricos y contribuyendo a encontrar soluciones para alcanzar la sostenibilidad” (Puleo, 2008, p. 42).

5.2. *Sororidad y ecofeminismo: ¿una relación posible?*

Como hemos visto, la sororidad y el ecofeminismo tienen un origen muy cercano en los sesenta y los setenta. El ecofeminismo, entre sus objetivos, incorporaba algunos de los reclamos del feminismo radical, como puede ser el control del cuerpo y de la función reproductiva de las mujeres, permitiendo la libertad de estas. Sin embargo, a pesar de estar tan vinculado al feminismo radical, ecofeminismo no parece tener entre sus principios a la sororidad o, al menos, no de manera explícita.

Además, si tenemos en cuenta que la sororidad se articula como uno de los principios vertebradores del feminismo, inherente a él, en tanto que éste es un movimiento internacional y universal que aspira a lograr la igualdad en todos los rincones, el ecofeminismo, como una unión entre ecología y feminismo debe incorporar, también de manera inherente, la sororidad en sus raíces. Abundando en la idea, debe establecerse esa unión entre sororidad y ecofeminismo porque “si el feminismo quiere mantener su vocación internacionalista, debe pensar también en términos ecologistas, ya que las mujeres pobres de los países llamados “subdesarrollados” son las primeras víctimas” (Puleo, 2007, p. 129). Es decir, las mujeres de los países del sur son las más afectadas por la destrucción de la naturaleza, viéndose privadas de sus recursos y por una contaminación en constante aumento. El feminismo debe, pues, pensar en estas mujeres, en aquellas para las que la igualdad todavía parece un sueño inalcanzable; en aquellas que, en mayor medida que los hombres, padecen las consecuencias de la destrucción climática.

La sororidad crea una unidad perfecta con el ecofeminismo, fomentando la creación de redes sororales que permitan enfrentarnos, de manera conjunta, a las desigualdades imperantes, a la destrucción de la naturaleza que tiene un claro sesgo de género. A través de la sororidad, podemos por tanto aspirar a un mundo más justo para la

naturaleza y para todos los seres que la habitan. Sin embargo, a pesar de esto, ninguna teórica ecofeminista pareció incluir la sororidad en sus planteamientos; fue, en este sentido, Alicia Puleo la primera que incorporó este concepto en su propuesta de ecofeminismo Ilustrado. No obstante, esta sororidad ha acompañado al ecofeminismo desde sus orígenes, al igual que ha acompañado al feminismo en su largo camino.

Así, ya en los primeros desarrollos del ecofeminismo, podemos ver claros ejemplos que muestran la presencia de esta sororidad; una presencia que resultaba, empero, silenciosa e indirecta. En este sentido, las mujeres se han organizado para enfrentarse a la dominación y la expropiación de la naturaleza; se han enfrentado, en suma, a la destrucción de una naturaleza que las dotaba de vida. Un ejemplo de esta red sororal y ecofeminista es el ya conocido, y nombrado, Movimiento Chipko, que se desarrolló en la India en la década de los 70. Se trata de un movimiento, conformado principalmente por mujeres, y cuya portavoz es Vandana Shiva.

Según Hernández Piñero, “para las mujeres rurales de la India, los bosques proveían todo lo necesario para el sustento: agua, comida, combustible, forraje y medicinas” (Hernández Piñero, 2012, p. 331). Sin embargo, todo esto fue destruido por un modelo de desarrollo y progreso basado en la destrucción de la naturaleza y de los recursos. Llevando por bandera el desarrollo y progreso, se desarrolló una tala indiscriminada de árboles, cuyas consecuencias fueron “amplias y desastrosas: los arroyos estaban desapareciendo y las inundaciones y las sequías se agravaban, lo que repercutía en una mayor escasez de combustible y de alimento para el ganado” (Hernández Piñero, 2012, p. 331). Ante ello, las mujeres, cuidadoras del hogar, debían caminar durante kilómetros para obtener los recursos que antes encontraban al lado de sus hogares; debían, además, comprar semillas a los propios explotadores de sus terrenos; emigrar como consecuencia de un cambio climático que no habían buscado. Es en este contexto donde las mujeres se agruparon dando forma al Movimiento Chipko (término que alude al hecho de abrazar árboles):

Lo componen mujeres rurales que decidieron defender los bosques comunales en los que se proveía de leña para el hogar. Oponiéndose a sus maridos que se habían dejado tentar por el dinero rápido de la venta de madera, leían los textos sagrados sobre la unidad de la naturaleza y su feminidad, mientras se turnaban en la vigilancia del bosque. Se ataban a los árboles para impedir su derribo, y su actitud decidida logró muchas victorias (Puleo, 2000. p. 41).

No les importó enfrentarse a sus maridos, protagonizando un verdadero acto de rebeldía. Realizaban turnos de vigilancia, se ataban a los árboles para impedir la tala masiva,

tanto por parte de empresas extranjeras como locales que solo buscaban su beneficio económico. Aunque es cierto que también había hombres que formaban parte de este Movimiento, en su inmensa mayoría fueron mujeres; mujeres que no se dejaron adular por el engaño del progreso y del dinero y que defendieron con todas sus fuerzas los derechos de la naturaleza y sus derechos como mujeres.

De esta forma, ya en los setenta, encontramos un claro ejemplo de sororidad, aunque no fuese denominada como tal. Las mujeres Chipko habían vivido la misma experiencia de explotación, violencia y destrucción del medio. En este contexto, se organizaron,



creando un gran pacto, una gran red sororal con un objetivo doble, propio del ecofeminismo: la liberación de la naturaleza y la liberación de sus vidas; recuperar, en suma, la vida que les había sido arrebatada, para poder salir del hogar y sembrar las semillas de la igualdad.

Con este ejemplo, advertimos no solo la presencia de la sororidad desde los primeros momentos del ecofeminismo, sino la necesidad de un movimiento que articule el feminismo y la ecología. Como hemos visto, los varones quedaron sometidos a la riqueza que parecían lograr con la tala de los bosques; parecía que no perdían nada, pues no prestaban atención a los riesgos que esa

tala masiva podía generar. En cambio, las mujeres sí perdían; perdían la forma de sobrevivir, perdían la libertad que podían tener. Gracias a que abrazaron esos árboles, impidieron la destrucción de su naturaleza, lograron empoderarse y conformar un *nosotras* fuerte y libre.

Ahora bien, atendiendo a los rasgos que Lagarde asigna a la sororidad, ¿podríamos considerar que el Movimiento Chipko es un ejemplo de sororidad? Hay que tener presente que este Movimiento no fue universal, solo fue desarrollado por las mujeres afectadas; y tampoco era diverso, en el sentido de que todas las mujeres pertenecían al mismo pueblo y como tales se encontraban afectadas por los mismos sesgos. Luego, no

parece que podamos hablar de sororidad en este caso; aunque quizá sí de una sororidad a pequeña escala; a saber, una red de apoyo entre las mujeres, basada en una experiencia común, con un objetivo, además, común: la libertad y la igualdad. No obstante, sea como fuere, este primer Movimiento supuso los primeros pasos de una sororidad ligada al ecofeminismo, mostrando que es inherente a este.

Este Movimiento ha servido de ejemplo a futuros movimientos que han seguido expresando esas redes sororales locales y que han demostrado que “las ecofeministas, además de desarrollar su propia teoría como corriente feminista y realizar estudios sobre dioxinas, contaminación, o nuevas técnicas agroquímicas, son tremendas activistas” (Varela, 2013, p. 127).

No obstante, con la propuesta de ecofeminismo Ilustrado de Alicia Puleo, avanzamos hacia una sororidad propia del ecofeminismo, más universal y diversa. De hecho, como se ha indicado anteriormente, este ecofeminismo va a ser el primero en hablarnos de una sororidad explícita, mostrando la necesidad de que las redes sororales dejen de estar formadas por las mujeres afectadas para conformar una red universal en el que el *nosotras* se enfrente a las injusticias que todavía afectan a la naturaleza y a las mujeres.

Así pues, “un ecofeminismo ilustrado debe reafirmar la tradicional sororidad internacional feminista, en este caso, frente a la contaminación, la destrucción y la pobreza” (Puleo, 2008, p. 48). Es decir, no podemos permitir que solo las mujeres afectadas de manera directa por ese *mal desarrollo* sean las únicas en formar redes de apoyo, sino que necesitamos que sea una red universal en la que todas gritemos en pro de la libertad, el empoderamiento y la igualdad de todas las mujeres. Y, a su vez, urge una sororidad diversa, que desarrolle ese diálogo intercultural que propone Alicia Puleo.

Una sororidad, en suma, internacional, inherente al ecofeminismo que permita “actuar en defensa de quienes viven hoy en el mundo, en particular de las poblaciones más vulnerables de los países empobrecidos y, entre ellas, de las mujeres y las niñas y niños, primeras víctimas humanas de la devastación ambiental” (Puleo, 2019, p. 21). Así pues, la sororidad nos permite enfrentarnos a los retos actuales, los cuales vamos a ir desarrollando en las siguientes líneas.

5.2.1. *Cambio climático y contaminación*

El primero de los retos al que nos enfrentamos es la devastación de la naturaleza; sobre todo en los países del sur para satisfacer los deseos infinitos de los países del norte, el consumo abusivo y la concepción errónea de progreso y de desarrollo. Tal y como muestran los informes de ONU Mujeres (ONU MUJERES, 2015; ONU MUJERES, 2016; ONU MUJERES, 2017), así como lo llevan advirtiendo durante décadas las autoras ecofeministas, las mujeres son las principales afectadas por el cambio climático: “la pobreza, la discriminación de género y el cambio climático se entrecruzan de formas muy severas. Las mujeres pobres disponen de la menos cantidad de recursos y opciones para hacer frente a los desastres relacionados con el clima” (ONU MUJERES, 2015). Y es que, como hemos visto, la deforestación masiva con fines económicos genera en estos países sequías, inundaciones, desertificación, agotamiento de los recursos, etc.

El precio que pagan estos países para que los países considerados “desarrollados” satisfagan su consumo imparable es demasiado elevado. Un precio que no solo se traduce en pérdidas económicas, sino también en pérdidas humanas, de derechos y de libertades. El resultado es una población que debe caminar demasiados kilómetros para obtener los recursos mínimos con los que sobrevivir; una población, pues, empobrecida, que muere de hambre, que debe dejar su hogar por desastres “naturales” que nosotros mismos, los habitantes del norte, hemos provocado.

En este contexto, las mujeres son las principales afectadas en tanto que son las encargadas del cuidado doméstico, de preparar el alimento para la familia, de mantener el hogar caliente. Tareas que antes tenían en sus manos, ahora les han sido arrebatadas, sumiéndolas en la pobreza, en la ruina más absoluta, sin derechos ni libertades. Además, dado que son las que más tiempo pasan en el hogar, son las principales afectadas por los desastres naturales. Así lo afirma ONU Mujeres:

El cambio climático plantea riesgos para toda la humanidad. Sin embargo, para las mujeres y las niñas en particular, muchas de las cuales dedican una cantidad desproporcionada de tiempo a buscar alimentos, combustible y agua, o a trabajar con los cultivos, el impacto diferenciado es enorme. En efecto, cuando ocurre un desastre, las mujeres tienen más probabilidades de morir que los hombres, como sucedió en el tsunami asiático de 2004, donde más del setenta por ciento de las víctimas fatales fueron mujeres (ONU MUJERES, s.f.)

De esta forma, advertimos que los efectos del cambio climático no son neutros, no afectan a toda la población por igual, sino que son las mujeres, por su papel de cuidadoras, las más afectadas. En este sentido, son las que más posibilidades tienen de morir en catástrofes, las que antes se privan del alimento escaso para toda la familia, las

que ven cómo sus cultivos dejan de producir los frutos que les permiten sobrevivir. Sin embargo, las mujeres no solo se ven afectadas en mayor medida por las consecuencias del cambio climático, sino que, además, también son las que más afectadas se ven por la contaminación; una contaminación que cada vez es mayor.

Ya nos alertaba Rachel Carson en *Primavera Silenciosa* sobre los efectos nocivos de los plaguicidas o “elixires de muerte” (Carson, 2001). Elixires que no solo acaban con las plagas de insectos que asolan las cosechas, sino que calan en los más profundo de la tierra, en los alimentos. Así, no resulta extraño encontrar sustancias tóxicas en la piel humana e incluso en la leche materna. El problema ya no reside únicamente en el aire que respiramos, cargado de esas sustancias, sino en los productos que comemos. Productos cada vez más alterados, cargados de biocidas, siendo los alimentos, aparentemente naturales, un privilegio que no toda la ciudadanía se puede permitir, en lugar de un derecho que todas deberían tener. A este gran problema que supone la contaminación, debemos sumar otros con rostro femenino. Y es que todos estos hechos afectan más a las mujeres, dada su constitución biológica. La razón de ello se halla en el hecho de “que las sustancias químicas tóxicas se fijan en el tejido adiposo, cuya proporción es más alta en el cuerpo femenino” (Puleo, 2019, p. 87).

Pero esta contaminación no solo presenta un sesgo de género por el hecho de que el tejido epitelial de las mujeres absorbe en mayor medida las sustancias tóxicas, sino debido a las condiciones en que esas sustancias tóxicas son incorporadas al cuerpo de las mujeres. Es decir, muchos de los productos de limpieza en el hogar tienen una composición tóxica. Dado que las mujeres siguen siendo las principales encargadas del cuidado del hogar, de la limpieza y, además, dado que su incorporación al mundo laboral resulta en buena medida en ocupaciones relacionadas con trabajos de esta naturaleza, su exposición a este tipo de sustancias es constante, peligrosa y desigual. Lo mismo sucede con los cosméticos. Muchos de ellos están compuestos de sustancias que envenenan en pequeñas dosis y que incorporamos en el día a día para cumplir con los roles de la feminidad.

Así, compartimos las preguntas que nos plantea Puleo: “¿Somos libres de elegir entre salud y enfermedad?, ¿podemos escoger condiciones de trabajo seguras?, ¿nos alcanza el dinero para pagar alimentos saludables, sin pesticidas?” (Puleo, 2019, p. 86) Las consecuencias de esta contaminación a la que estamos constantemente expuestas vuelven a presentar un sesgo de género. Por ello, aumenta sin freno un número de

enfermedades que afecta específicamente a las mujeres. Así nos describe Alicia Puleo la situación a la que nos enfrentamos:

En el caso del cáncer de mama, por ejemplo, a menudo leo artículos de divulgación que culpabilizan a las propias mujeres al insistir en los estilos de vida, en la falta de ejercicio físico como causa de su desarrollo... Nunca suelen mencionar la toxicidad ambiental. Ya se ha demostrado que la exposición a organoclorados, parabenos, metales pesados, radiaciones ionizantes, campos electromagnéticos, herbicidas, insecticidas y otras sustancias tóxicas del ámbito laboral y doméstico (cosméticos, productos de limpieza, etc.) está vinculada al aumento de estas enfermedades y que tiene efectos multigeneracionales y transgeneracionales, pudiendo las patologías manifestarse hasta dos y tres generaciones más tarde. (...). La libertad neoliberal es la del mercado, no la de la gente. (Puleo, 2019, p. 87 – 88).

De esta forma, advertimos que el cambio climático nos afecta a todas por el hecho de ser mujeres, y, además, en mayor medida que a los varones. Nos afecta más en tanto que la labor de cuidados desarrollada se ve dificultada por las nuevas situaciones; en tanto que nuestras enfermedades las provoca, en cierta medida, un ambiente tóxico; en tanto que las mujeres son más pobres pues están expuestas a trabajos poco remunerados; en tanto que no somos libres para decidir sobre nuestra salud, sobre nuestra vida. Así pues, la sororidad se convierte en un concepto fundamental. Sororidad para enfrentarnos a la pobreza con rostro femenino; para enfrentarnos a las diversas formas en que la contaminación afecta a las mujeres, sin importar nuestro lugar de procedencia, nuestro color de piel o nuestra edad. El cambio climático y la contaminación nos afecta a todas y juntas debemos enfrentarnos a las consecuencias tan devastadoras que provoca en la vida.

La sororidad nos permite, pues, empoderarnos para poner freno a un cambio climático que nos está destruyendo; a una contaminación que cala en lo más profundo de nuestro cuerpo y nos envenena. Esta sororidad ecofeminista nos permite tomar conciencia de cómo la dominación ejercida sobre la naturaleza se traduce en una dominación sobre la mujer; de manera que no podemos liberar una sin liberar a la otra. Por ello, “la conquista de la igualdad y la libertad para las mujeres es imposible sin la constitución de un *nosotras*” (Puleo, 2019, p. 25).

Compartimos la experiencia de dominación, como explicaba Lagarde, y con ella tejemos esos lazos universales y diversos que nos permiten alzar una única voz para frenar unos actos que nos destruyen como naturaleza y como mujeres. Así, la sororidad nos permite tejer un manto que unifica a todas las mujeres bajo la lucha por la igualdad y la libertad de la naturaleza y del *nosotras*.

En este contexto, como ejemplo de sororidad ante el cambio climático encontramos el movimiento *Mujeres por el clima* o *Women 4 climate*, conformado por mujeres empoderadas que han logrado acceder a las escalas más altas del poder. Entre todas, unidas, buscan frenar las consecuencias del cambio climático, así como los efectos que este genera, sobre todo, en las mujeres. Bajo el lema *No hay justicia climática sin justicia de género*, se ha conformado toda una red que incorpora los principios de Lagarde: universalidad y diversidad. Mujeres de cada rincón de la Tierra han unido sus fuerzas para empoderar la causa, para dar voz a las mujeres afectadas por este cambio climático; para caminar hacia la ecojusticia, para la naturaleza y para las mujeres.

5.2.2. *Derechos sexuales y reproductivos*

Otro reto al que nos enfrentamos, y en el cual la sororidad tiene mucho que decir, es el relativo a los derechos y las libertades sexuales y reproductivas. Es decir, el derecho de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos, sobre cómo quieren vivir su sexualidad, si quieren o no ser madres sin que haya un ser superior que les obligue a serlo pues esa parece ser su única función, su único fin.

Estos derechos y libertades sexuales ya fueron reclamadas por el Feminismo Radical en la denominada etapa de la “Revolución Sexual”, la cual Ana de Miguel nos define de la siguiente manera:

Retomó con firmeza la crítica a la doble moral sexual que habían desarrollado las sufragistas y socialistas del siglo diecinueve. Otra de sus posiciones más emblemáticas fue la de desvincular la sexualidad de la reproducción (...); la denuncia de una sexualidad hecha por y para varones. (...). Las mujeres pusieron en un primer plano de sus conciencias el derecho a sentir placer y experimentar orgasmos. Otra característica, de muy diferente índole, pero muy importante para las mujeres fue la de terminar con la conspiración de silencio y poner en primer plano el tema de la relación entre sexualidad y violencia. (De Miguel, 2015, p. 21 – 22)

En este sentido, reivindicaban el uso de anticonceptivos para desvincular las relaciones sexuales de la función reproductiva, así como el derecho al aborto, para que fuesen las mujeres las que decidiesen sobre sus vidas y futuro. No dudaban en hacer estos reclamos públicos, en exigir a los poderes públicos que “se manifestaran a favor de la información anticonceptiva y del aborto como forma de control de sus propios cuerpos por parte de las mujeres” (Puleo, 2007, p. 40). Lograron, de este modo, que la sexualidad estuviese en el centro de los reclamos feministas. Un ámbito hasta entonces oculto, privado, ahora se convertía en una cuestión política, en una cuestión de libertad para las mujeres. Sin embargo, como tantas otras peticiones del feminismo radical, estos derechos y libertades no fueron atendidos y, para muchas autoras feministas, esta revolución sexual “solo había llevado más carne fresca al mercado del sexo” (Puleo,

2011, p. 46). Dicho de otro modo, la revolución sexual pronto adquirió “sesgos patriarcales” (De Miguel, 2015, p. 22) en tanto que la libertad sexual comenzó a difuminarse con la cosificación de la mujer; en tanto que, como nos advierte Eulalia Pérez Sedeño, el reclamo de anticonceptivos no era más que una falsa ilusión de libertad. Y ello por dos motivos.

En primer lugar, estos anticonceptivos habían “depositado socialmente la responsabilidad del embarazo en las mujeres” (Pérez Sedeño, 2017, p. 118). Es decir, la píldora anticonceptiva solo era prescrita a las mujeres; ellas eran las responsables de tomarla para evitar el embarazo. Vendida como un soplo de libertad para las mujeres que podían controlar su sexualidad, lo cierto es que perpetuaba el rol de ésta como responsable del embarazo, del cuidado y de la crianza.

A esto debemos sumar otro aspecto: el peligro de los primeros anticonceptivos orales, los pertenecientes a la primera generación. Nuevamente, vendidos como “una auténtica revolución sexual para las mujeres al permitirles planificar sus embarazos” (Pérez Sedeño, 2017, p. 119), pero expuestas a multitud de efectos secundarios desconocidos y ocultos bajo la aparente libertad que proporcionaban:

Se ha quitado importancia a los efectos secundarios a corto plazo en las mujeres. Parece un tanto contradictorio que la mayor libertad sexual de las mujeres tenga que ser a costa de la disminución de su libido y deseo sexual (algo que, como decíamos, ha servido de excusa para no investigar sobre la píldora anticonceptiva masculina). Tampoco se han tenido en cuenta otros efectos adversos: los anticonceptivos impiden la absorción por el intestino de las vitaminas procedentes de alimentos, por lo que algunas mujeres que los toman diariamente tienen avitaminosis; sin olvidar que a veces alteran la función tiroidea y favorecen enfermedades autoinmunes (Pérez Sedeño, 2017, p. 119).

Luego, este reclamo de anticonceptivos por parte del Feminismo Radical estaba muy lejos de lograr la libertad para las mujeres, pues sus cuerpos seguían siendo campos de experimentación, cultivos sobre los que derramar, en palabras de Rachel Carson, biocidas o elixires de muerte. De modo que parecía que en los años setenta los cuerpos de las mujeres y la naturaleza eran tratadas de la misma forma. Sobre ambas se ejercía un poder patriarcal: sobre las mujeres, proporcionando fármacos cuyos efectos eran, aparentemente, desconocidos, olvidados incluso por la industria farmacéutica que solo buscaba enriquecerse a costa de la salud de las mujeres. Por su parte, la naturaleza era rociada con sustancias tóxicas que envenenaban todo cuanto tocaban, sus árboles eran talados con fines económicos, los recursos de sus entrañas, desgarrados por el ímpetu

consumista. Y, así, la vida de las mujeres y de la naturaleza se iba apagando, subyugando, de nuevo, al sistema “antropocéntrico” (Puleo, 2019).

Ante esta situación, François d’Eaubonne, en 1974, realizará un reclamo a favor de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Así, en *El feminismo o la muerte* certificará que debemos recuperar para las mujeres el control sobre nuestros cuerpos, vidas y vientres. No se trata, entonces, de proporcionarles un fármaco cuyo nombre sea “libertad” pero que las mantenga subordinadas, sino de recuperar los derechos que durante tantos siglos les han sido arrebatados. Entre ellos, el aborto, el cual, incluso a día de hoy, sigue penalizado en multitud de países.

La lucha por el aborto ha sido, como todas las luchas feministas, incansable, y sus logros son muy recientes. En España, por ejemplo, el aborto dejó de estar penalizado en 1985. Bajo el lema “Nosotras parimos, nosotras decidimos” (Varela, 2013, p. 165), se reclamó el pleno control del cuerpo “más allá de las determinaciones médicas, de jueces, políticos, padres, maridos o compañeros” (Varela, 2013, p. 165).

Hasta ese momento, la sexualidad femenina era ignorada; los abortos, clandestinos y peligrosos; no había otra expectativa que una reproducción constante, aun a sabiendas de que el planeta no puede soportar una población cada vez mayor y más consumista. Sin embargo, esta nueva ley que ha estado en constante evolución sigue sin contemplar “la voluntad de las mujeres” (Varela, 2013, p. 166).

Sin duda, todavía queda mucho por hacer para garantizar la auténtica libertad de las mujeres, el logro absoluto de sus derechos sexuales y reproductivos. En este sentido, la sororidad nos permite crear una alianza común para reclamar estos derechos para todas; desde aquellas para las que el aborto todavía está penalizado hasta las mujeres para las que el aborto es una realidad permitida. Todas tenemos un cuerpo; todas, por el hecho de ser mujeres, hemos visto cómo nuestro cuerpo ha sido cosificado, tratado como un mero objeto de disfrute, como una máquina, en suma, que no para de engendrar. Por esta razón, lograr la despenalización del aborto y la libertad sexual es un logro de todas para todas.

Además, al respecto, también tiene mucho que decir el ecofeminismo. Y es que, como hemos visto, el hecho de no permitir que las mujeres controlen su cuerpo y su reproducción lo único que genera es un crecimiento desmedido. Mientras las mujeres no tengan derechos sexuales y reproductivos, seguirán siendo vistas como “úteros

andantes” cuya única función es garantizar la continuidad de la especie. Sin control para las mujeres sobre su cuerpo, quedan limitadas a la reproducción, a una función constante sobre la que ellas no pueden decir nada.

Recuperar estos derechos y libertades, el control sobre su vida sexual y reproductiva, nos permitiría poner fin a un crecimiento descontrolado de la población. Ya nos los mostraba d’Eaubonne:

En un mundo, o simplemente en un país, donde las mujeres (y no como puede ser el caso, una mujer) estuvieran realmente en el poder, su primer acto habría sido limitar y espaciar los nacimientos. Desde hace mucho tiempo, desde mucho antes de la superpoblación, es lo que siempre han intentado hacer (Puleo, 2008, p. 38)

Si las mujeres ostentasen ese poder de decidir por sí mismas, la primera de sus acciones sería controlar los nacimientos, limitar su función reproductiva. Racionalizar los nacimientos, reducirlos, no solo supondría poner freno a la superpoblación y dar un respiro a la naturaleza, sino que también daría un respiro a las mujeres, las cuales no dedicarían su vida entera a la crianza y a los cuidados, sino que podrían alcanzar un mayor desarrollo personal y colectivo como género. Nuevamente, advertimos lo unidas que caminan la sororidad y el ecofeminismo. Ello nos permite enfrentarnos de manera simultánea a la dominación que se ejerce sobre los cuerpos de las mujeres y la naturaleza para lograr un empoderamiento de ambas; esto es, la supervivencia y la libertad en cada rincón planetario.

Ahora bien, en los últimos años, este problema, que parecía comenzar a resolverse, está adquiriendo una nueva dimensión y cobrando especial relevancia. Este es el debate en torno a la gestación subrogada, también denominada vientres de alquiler. Dicha gestación no está permitida en España, sin embargo, en otros países sí es posible realizarla.

El punto de partida de la problemática que supone la gestación subrogada lo encontramos en las siguientes preguntas: “¿Es gestar un embrión para otros siempre una forma de explotación? ¿Es la llamada gestación por sustitución una forma de vulnerar la dignidad de la gestante?” (De Lora, 2018, p. 75).

Ante estos interrogantes, el principal argumento desarrollado a favor de su legalización se centra en la vindicación de la “autonomía personal, un principio que articula nuestras instituciones, normas y juicios morales básicos” (De Lora, 2018, p. 76). Así, aludiendo a esta autonomía, se aduce que la mujer es libre de decidir si quiere o no gestar para

otros. Por ello, igual que consideramos que una mujer desea abortar por voluntad propia, guiada por su autonomía, independencia y libertad, ¿por qué no aceptamos que una mujer decida de manera autónoma gestar para otros? Así nos explica Pablo de Lora esta situación:

Muchas mujeres y hombres no entienden cómo una mujer puede desprenderse del feto terminando con su vida, de la misma manera que para muchos puede resultar inconcebible gestar para otros, pero ello no impide que reservemos a la mujer gestante su decisión última (De Lora, 2018, p. 76).

Ahora bien, ¿hasta qué punto es lícito establecer esa asociación entre el aborto y la gestación subrogada?, ¿no es, acaso, la gestación para otros una manera de mantener a las mujeres vinculadas a la mera función reproductiva?, ¿es la gestación por sustitución, en suma, un auténtico ejercicio de libertad, autonomía e independencia, como puede serlo el aborto?

Quizá la clave para discernir este dilema sea analizar las condiciones en que se dan ambas prácticas. En primer lugar, la gestación subrogada está sujeta a una comercialización del cuerpo de las mujeres. Ellas, a cambio de una cierta cantidad económica (puesto que la gestación altruista es mínima), gestan a un feto que, a través de un contrato, será entregado a la familia que abonará a cambio dicha cantidad (Triviño, 2018). A través de este contrato, de esta transacción, la familia compradora ejerce su “derecho” a tener una familia, a cambio de arrebatar a las mujeres y niños sus derechos. Resulta innegable que “se vulneran los derechos humanos de mujeres y niños” (Triviño, 2018, p. 174). Y es que el deseo de tener una familia con la que se comparte el ADN o, como lo denomina María José Guerra, “la fetichización del ADN” (Triviño, 2018, p. 174) nos ha llevado a tratar a las mujeres como meras *vasijas*, máquinas que albergan una vida durante el tiempo de gestación para entregarla tras su nacimiento a los compradores. A esto se debe sumar otro problema que muestra Alicia Puleo:

Las otras, las mujeres pobres y racializadas, son reducidas a vientres de alquiler y a cuerpos para dar placer en la prostitución. Son tratadas como *vasijas*, tierra a la que se arranca los frutos, mamíferas violentamente separadas de sus criaturas, fluidos orgánicos, espera y dolor organizados y distribuidos por la razón instrumental del poder neocolonial (Puleo, 2019, p. 45).

Esto es, lo que tiene valor es el predominio de la gestación subrogada en aquellos países donde las mujeres son las más pobres, donde la única manera de sobrevivir es vendiendo el cuerpo, sometiéndolo a los deseos de los proceden de países desarrollados.

De esta forma, ¿no sucede, acaso, lo mismo que con la naturaleza? ¿No gesta la naturaleza unos frutos que arrancamos a cambio de unas monedas? ¿No es esta naturaleza la máquina que queda sometida a los deseos y al consumo de los que dicen provenir de países desarrollados?

Nuevamente, la relación entre la mujer y la naturaleza parece obvia; ambas son tratadas de la misma manera: cuerpos que pueden ser violados, maltratados, objeto de los deseos más perversos de los varones. La naturaleza y las mujeres son, por tanto, tierras que conquistar, tierras a las que arrebatar sus semillas. De hecho, Puleo compara estos vientres de alquiler con la agricultura por contrato, un acuerdo entre agricultores y empresas para explotar las tierras, pero cuyo resultado es una agricultura intensiva, sin descanso, y donde no todas las partes salen igualmente beneficiadas.

Lo mismo sucede con el alquiler de úteros, un contrato entre dos partes donde la mujer se presta a gestar un bebé para otros basándose en la libre elección. Sin embargo, “que las mujeres que alquilan sus vientres con grave perjuicio para su salud pertenezcan a clases desfavorecidas del Norte o a países empobrecidos y del Sur global desvela los límites de la libre elección” (Puleo, 2019, p. 66) Así, teniendo en cuenta que el predominio de estos vientres de alquiler se da en países donde las tasas de pobreza son elevadas y las principales víctimas son las mujeres, la libre elección parece no ser el principal motivo. Además, este alquiler del cuerpo de las mujeres acentúa los roles patriarcales en tanto que ellas quedan relegadas a una mera función reproductiva. Son fruto de unos deseos que les arrebatan sus derechos. A su vez, estos vientres de alquiler suponen un gran riesgo para las mujeres, muchas de las cuales los desconocen.

Nuevamente, la sororidad se hace más necesaria que nunca en estos casos; en concreto, para enfrentarnos, de manera conjunta, a las desigualdades todavía imperantes. A través de la sororidad, aspiramos a lograr las libertades sexuales y reproductivas de las mujeres; que éstas puedan decidir sobre sus vidas y su maternidad. Se reivindica pues una sororidad universal, un *nosotras* que defiende el derecho al aborto, como ya mostraba François d’Eaubonne, para que ni los cuerpos de las mujeres ni la naturaleza sean territorios que puedan ser conquistados.

Sororidad “con las mujeres de los países empobrecidos, ya que son ellas quienes prestan sus cuerpos para la gestación sustitutoria, de la misma manera que son las inmigrantes

las que huyen de la miseria quienes constituyen el grupo de las mujeres prostituidas en los países ricos” (Puleo, 2019, p. 62).

En estos casos es en los que la sororidad juega un papel fundamental: luchar por esos derechos y libertades de todas aquellas mujeres que todavía son *vasijas*, luchar por el derecho al aborto, para que puedan decidir sobre sus cuerpos. Una sororidad que nos permita fortalecernos como mujeres y como género, para no permitir que nuestro cuerpo sea utilizado, del mismo modo como se utiliza a la naturaleza. Nuestros deseos, pues, no nos dan derecho a arrebatar los derechos a otros colectivos, ni a las mujeres ni a la naturaleza.

A través de la sororidad, podemos tomar conciencia de la forma en que los cuerpos de las mujeres siguen siendo explotados (de una forma muy similar a como se explota la naturaleza). Tomamos conciencia como género y nos enfrentamos de manera conjunta a las diversas formas de opresión que todavía persisten. Además, como ya se ha comentado, en tanto que las mujeres tienen el control de sus cuerpos, de su reproducción, podemos avanzar hacia el control de la población; hacia un trato, en fin, más justo con la naturaleza que tanto explotamos, porque “la maternidad forzada es incompatible con los derechos de las mujeres y con la sostenibilidad del planeta” (Puleo, 2019, p. 58).

5.2.3. *Sororidad humana y no humana*

Dentro del ecofeminismo cobra especial importancia la sororidad hacia los animales; en definitiva, hacia todos aquellos seres que están siendo víctimas de nuestro maltrato. Y es que no tratamos a estos ni con respeto ni con tolerancia; “les hemos robado sus territorios, los torturamos y matamos; y negamos, contra toda evidencia, que posean sentimientos y pensamientos, para explotar y oprimir sin límites” (Puleo, 2019, p. 102).

Lo cierto es que la defensa de los animales ha estado vinculada al feminismo desde sus orígenes. Ya Mary Wollstonecraft advertía la relación entre el maltrato a los animales y la “tiranía doméstica sobre esposas, hijos y servidores” (Puleo, 2011, p. 359). También las sufragistas, que clamaban por su derecho a voto, gritaron en defensa de los animales, condenando su explotación y la vivisección: “compaginaron su reivindicación del voto femenino con la lucha por la abolición de la esclavitud, por la protección de la infancia, el vegetarianismo y la protección de los animales” (Puleo, 2011, p. 360).

Desde los inicios del feminismo, la defensa de la igualdad se ha unido a la defensa de los animales. Una defensa que, al igual que sucede con las organizaciones surgidas para la protección de la naturaleza, está integrada en su mayoría por mujeres. De hecho, en estos primeros reclamos, se referían a ellas como “un montón de mujeres zoofílicas” (Puleo, 2011, p. 360). Esto no implica que no haya ningún varón; son una minoría, aunque los hay que “dedican notables esfuerzos a mejorar la situación de los seres más desdichados y oprimidos del planeta” (Puleo, 2011, p. 396). Esta mayoría femenina podemos ligarla a los rasgos propios de la feminidad y la masculinidad. Es decir, como ya explicaba Mary Wollstonecraft, los niños que juegan a maltratar animales desarrollan su masculinidad formando parte del “viejo rito de iniciación patriarcal; una prueba de que se es duro e incapaz de empatía” (Puleo, 2011, p. 397). Por su parte, las niñas, recluidas en el hogar, son educadas, no en el maltrato ni la agresividad, sino en los cuidados, en el desarrollo de las emociones por encima de todo.

Quizá todo ello sirve de base para que las mujeres desarrollen una actitud más empática hacia los otros, humanos y no humanos. Ahora bien, esta relación entre los animales y las mujeres tiene una dimensión de rebeldía. Y es que las mujeres han sido socializadas en los cuidados. Y, en tanto que trasladan esas habilidades a los animales, dejan de prestarlas a los varones. Para Alicia Puleo, esto significa la “huelga de celo al patriarcado” (Puleo, 2011, p. 400); esto es, el “intenso afecto hacia los animales no humanos por parte de numerosas mujeres, ya que interrumpe el sistema de traspaso desigual de la energía del amor a través del hipercumplimiento de la virtud femenina por excelencia: el cuidado” (Puleo, 2011, p. 400).

La solución no radica, pues, en culpar de manera absoluta a los varones (pues también encontramos mujeres insertas en ese juego cruel de torturas y maltratos), ni de demonizarlos como ya sucedía en el ecofeminismo Clásico, sino de erradicar toda una cultura basada en el dominio del hombre sobre el animal y del hombre sobre la mujer. Para ello, debemos reconfigurar nuestras nociones de humano y de animal, para así poder romper los esquemas antropocéntricos y poder desarrollar una relación equitativa.

Pero, sin duda, lo más importante es algo que ya advertía Alicia Puleo en su ecofeminismo Ilustrado: la universalización de los cuidados. Hemos visto que las mujeres, por la forma en que han sido educadas han forjado un estrecho vínculo con los

animales; un vínculo basado en el respeto y en un cuidado que va más allá de la esclavitud patriarcal.

Así, si universalizamos esos cuidados femeninos a toda la humanidad podremos alcanzar un mundo más justo. El cuidado no es algo propio del género femenino, sino que puede ser desarrollado en todos y cada uno de los varones, que dejan de lado ese rito de iniciación patriarcal para mirar al *otro*, a los animales, a las mujeres, con respeto, con empatía y con amor. Solo así lograremos la igualdad entre todos los seres, hombres y mujeres, animales y humanos, y podremos hablar de un mundo justo.

La sororidad hacia los animales no humanos aflora sola. Como objetos de una dominación similar, las mujeres podemos hacer mucho por esos animales indefensos ante la crueldad humana. En este caso, no se trata de tejer redes de apoyo que permitan un empoderamiento de las mujeres, sino de tejerlas entre las mujeres y los animales para empoderar nuestra causa. Se trata de redes que, como se ha visto, comparten una misma experiencia; a saber, la experiencia de la dominación masculina, que expresa su violencia y su crueldad contra los animales y contra las mujeres, porque “el sexismo y el especismo tienen una gran parecido de familia y están relacionados” (Puleo, 2019, p. 105).

Con esa experiencia como base, luchar por la igualdad de género, por la erradicación de esa masculinidad que tanto daño nos hace a unas y a otros, traería consigo la liberación animal y la del género femenino. De esta forma, la solución no radica en que las mujeres adopten esos comportamientos masculinos para ser incluidas en la esfera pública y social. No se trata, por tanto, de que nosotras eliminemos la empatía y la compasión de nuestro bagaje emocional, sino de hacer extensibles éstas a toda la humanidad.

Así pues, el ecofeminismo no solo puede albergar la sororidad entre las mujeres de países del norte y de países del sur, entre mujeres afectadas por el cambio climático y no afectadas, sino que, de manera necesaria, el ecofeminismo crea redes sororales entre los animales no humanos y las mujeres. Sororidad para luchar contra una forma de dominación común, para poder escapar de la oscuridad, de la crueldad y del maltrato, y avanzar hacia una sociedad justa, libre y que trate de igual forma a todos sus seres.

6. Conclusión

Comenzábamos nuestra investigación con algunas preguntas que han marcado su desarrollo: ¿Es la sororidad una parte fundamental del feminismo?, ¿tiene sentido un feminismo sin sororidad?, ¿podríamos hablar de sororidad fuera del feminismo?, ¿cómo se expresa esta sororidad a día de hoy en las diferentes ramas que articulan el feminismo?

A lo largo de las páginas precedentes hemos podido formular tres tesis. La primera, que la sororidad siempre ha estado vinculada al feminismo. Es decir, aunque no se le asignase ese nombre, aunque las mujeres se uniesen sin considerar a esas redes de apoyo como redes sororales, lo cierto es que sororidad y feminismo han caminado juntas desde los orígenes de este pensamiento. Como comentábamos *supra*, la sororidad ha sido la *compañera silenciosa* del feminismo desde la primera ola. Es cierto que nos encontrábamos ante redes más locales y no ante las redes universales que nos propone Lagarde; pero en todo caso se trataba de redes micro de mujeres que compartían no solo una experiencia común de subordinación, sino también el hecho de vivir bajo una misma cultura de opresión. Mujeres que, ya desde el Siglo de las Luces, habían intentado enfrentarse a la denominada automisoginia o enemistad entre mujeres, proponiendo la constitución de redes de apoyo propias de la sororidad, con el fin de hacer surgir un *nosotras* que agrupara todas las voces en una sola. Así lo explicaba Lagarde: “qué habría sido de las mujeres en el patriarcado sin el entramado de mujeres alrededor” (Lagarde, 2006, p. 124). Qué habría sido, pues, de las mujeres de nuestro siglo sin aquellas otras que lucharon por el derecho al voto, por una educación igualitaria y por un trato justo para todas. La historia del movimiento feminista es, por tanto, un ejemplo de sororidad recurrente, sororidad sin nombre, pero que ha posibilitado que las mujeres se apoyen mutuamente, que sobrevivan al sistema patriarcal. Luego, la primera de las conclusiones que podemos extraer es que la sororidad ha estado vinculada al feminismo desde sus orígenes, fomentando esa unidad de mujeres para caminar hacia la igualdad.

La segunda de las conclusiones apunta, nuevamente, al vínculo entre feminismo y sororidad. Hemos comprobado cómo la sororidad ha caminado junto al feminismo; sin embargo, tras la teorización de Lagarde podemos afirmar que la sororidad es además un pilar fundamental del feminismo, dándole sentido a una corriente de pensamiento que

aspira a ser universal y diversa. Es decir, desde los años sesenta hasta la actualidad podemos advertir cómo el feminismo ha ido transformando sus redes locales en redes universales que agrupan progresivamente a más mujeres. En este sentido, puede afirmarse que la sororidad es uno de los pilares básicos del feminismo, ya potencia la unidad de todas las mujeres bajo un mismo ideal. La sororidad, pues, no solo aspira a liderar pequeñas luchas locales, sino que pretende la igualdad de todas y cada una de las mujeres. Con este fin, la sororidad obliga a pensar en las mujeres de los países del sur; en aquellas que todavía se ven sometidas a todo tipo de actos crueles y violentos; mujeres a las que se tortura; mujeres que consideran, falsamente, que sus actos son libres cuando en realidad siguen sometidas al sistema patriarcal.

Hoy la sororidad permite que el feminismo aspire a un objetivo más ambicioso; a saber, la igualdad para todas y cada una de las mujeres. Con este propósito, la gran red de sororidad universal cubre a todas las mujeres, incorpora sus voces silenciadas a un grito común y lucha por la igualdad tanto de aquellas que todavía la consideran un objetivo muy lejano como de aquellas que la rozan con sus manos. La sororidad hoy es universal porque resulta capaz de disolver todas las formas de opresión bajo el *nosotras*. La sororidad hoy es diversa por fomentar el respeto, la amistad y el apoyo entre las mujeres; por impedir que las diferencias se conviertan en desigualdades; por unir a todas bajo el lema *igualdad en la diversidad*.

Como hemos podido ir comprobado, hoy la sororidad nos permite hablar de empoderamiento, a nivel individual, y como género; posibilita enfrentar el odio existente hacia las mujeres y entre las mujeres; permite convocar a la solidaridad en torno a una misma causa, la de la igualdad. En esta búsqueda, la sororidad ha logrado destruir uno de los principales pilares del patriarcado, como es la automisoginia. Esta enemistad entre mujeres ha sido la cómplice del patriarcado, impidiendo la unidad entre las mujeres. Sin unidad, éstas no podían hacer frente a un sistema demasiado enraizado en la sociedad, en la economía y en la cultura. Con la sororidad, la enemistad se torna en amistad, permitiendo que el feminismo siga avanzando, enfrentándose al patriarcado para debilitarlo, y así para poder acercarnos, un poco más, a la igualdad real. Todo ello hace que la sororidad sea fundamental para el feminismo; que no podamos hablar de feminismo sin tener presente a la sororidad, al *nosotras* empoderado.

La tercera de las conclusiones deriva directamente de la anterior. Si la sororidad es un pilar fundamental que dota de sentido y universalidad al feminismo, ésta debe estar

presente en todas y cada una de las ramas que lo configuran. Ya vimos a la sororidad en los grupos de feministas radicales, en la *Teoría Queer* y, en la presente investigación, hemos tomado como base el ecofeminismo. Este ecofeminismo es el claro ejemplo de cómo la sororidad se ha ido introduciendo en sus presupuestos, al igual que, en su momento, lo hizo en el feminismo de la primera ola.

A partir de nuestra exposición precedente, podemos advertir que la sororidad y el ecofeminismo no solo son una pareja viable, sino que, además, resulta inherente. No podemos, pues, hablar de sororidad sin hablar de ecofeminismo; al igual que no podemos hablar de ecofeminismo sin hablar de sororidad. Esto es así porque no podemos contemplar una sororidad que no tenga en cuenta a todas aquellas mujeres cuyos derechos todavía siguen siendo vulnerados; a todas aquellas mujeres cuyas vidas están en peligro ante una constante destrucción de la naturaleza. No podemos concebir una sororidad sin un *nosotras* absoluto, universal y diverso, que tenga en cuenta todas las situaciones particulares, todos los retos a los que nos enfrentamos hoy en día. Y que, además, tenga en cuenta a los animales no humanos, los cuales deben formar parte de nuestras redes, de nuestros reclamos.

Por su parte, tampoco podemos concebir el ecofeminismo sin la sororidad. No podemos aspirar a una igualdad de género ni atender a los problemas ambientales si no creamos redes de apoyo entre nosotras y con los animales no humanos. El ecofeminismo, pues, con esa mirada de género hacia los problemas ambientales, pone de manifiesto que con la sororidad podemos enfrentarnos a ellos y avanzar hacia un trato más justo con la naturaleza y las mujeres. Así pues, podemos afirmar que:

El ecofeminismo nos orienta, así, hacia un mundo más justo en que la opresión no se legitime por prejuicios y jerarquías de sexo, raza, clase, opción sexual, edad, capacidades o especie; un mundo en el que se respete a los animales no humanos como individuos capaces de sufrir física y emocionalmente y en el que se cuide de la Tierra que nos sustenta, pensando que no solo es nuestra, sino de las generaciones futuras y del resto de seres vivos (Puleo, 2019, p. 127).

Con todo ello, el ecofeminismo nos hace ver que esta filosofía es “necesaria si queremos un mundo que no sea de desolación, sufrimiento y muerte” (Puleo, 2019, 12). Hemos contemplado cuál es la realidad actual, pero todavía podemos aspirar a un mundo más justo, libre e igualitario. Sumémonos, pues, a la rebeldía ecofeminista.

Recapitulando, la sororidad nos permite hablar de un feminismo universal, más diverso que nunca; un feminismo empoderado y solidario con aquellas mujeres que, además de la desigualdad, se ven afectadas por otras causas que incrementan su situación de

injusta. La sororidad permite crear una unidad de mujeres capaz de aunar todas las preocupaciones y problemáticas que enfrentan hoy para, de manera conjunta, dar los pasos necesarios hacia la genuina igualdad de todas. Como señaló Lagarde:

La sororidad ha sido un descubrimiento y una innovación ética y política para sobrevivir y construir la igualdad entre nosotras. Al vivirla, realizamos la humanización de todas que exigimos al mundo. Es, en acto, marca relacional y norma, forma ejemplar de trato y compromiso entre mujeres transgresoras del dominio. Como experiencia compleja, la sororidad transforma la condición de género y el horizonte personal y colectivo al hacer frente a la enajenación intragenérica. La sororidad es política en tanto pacto de alianza que deconstruye la misoginia y construye la igualdad entre las mujeres. Con la mismidad, conforma la mayor transgresión del patriarcado. Es la sororidad la real capacidad de incidencia, negociación y avance colectivo de las mujeres. El saber-hacer sororal, la mismidad, nuestra memoria e identidad feministas, la solidaridad como principio de convivencia entre mujeres y hombres son claves éticas imprescindibles para avanzar al tercer milenio si de veras nos urgen pan y rosas para las mujeres, y paz para quienes viven en guerra (Lagarde, 2012, p. 420 – 421).

7. Bibliografía

- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, C. (2007). "La Dialéctica del Sexo" de Shulamith Firestone: modulaciones feministas del Freud-Marxismo. En C. Amorós, & A. De Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad* (Vol. II, págs. 69 - 105). Madrid: Minerva.
- Amorós, C., & de Miguel Álvarez, A. (2007). Introducción: Teoría Feminista y movimientos feministas. En C. Amorós, & A. De Miguel Álvarez, *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo* (Vol. I, págs. 13 - 89). Madrid: Minerva.
- Andújar, A., D'Antonio, D., Domínguez, N., Grammático, K., Gil Lozano, F., Pita, V., . . . Vassallo, A. (2005). *Historia, género y política en los 70*. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Bard Wigdor, G., & Artazo, G. (2017). Pensamientos Feminista Latinoamericano: Reflexiones sobre la colonialidad del saber/poder y la sexualidad. *Cultura y representaciones sociales*, 11(22), 193 - 219.
- Brown, K. N. (2001). Divas revolucionarias: feminismo negro, de los años sesenta hasta nuestros días. En B. Driscoll de Alvarado, & P. Márquez - Padilla, *El color de la tierra: las minorías en México y Estados Unidos* (págs. 317 - 331). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cámara, J. (2017). Sororidad y conciencia femenina: qué hermandad de mujeres para qué propuesta política. *Viento sur*.
- Camps, V. (1990). *Virtudes Públicas*. Madrid: Espasa - Calpe.
- Carson, R. (2001). *Primavera Silenciosa*. Barcelona: Crítica.
- Crenshaw, K. (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*, 139 - 167.
- Cid López, R. M. (2009). Simone de Beauvoir y la historia de las mujeres. Notas sobre El Segundo Sexo. *Investigaciones feministas*, 0, 65 - 76.

- De Lora, P. (2018). Gestar para otros: una ecografía de las falacias. *Dilémata. Revista internacional de Éticas Aplicadas*(28), 75 - 86.
- De Miguel, A. (2007). La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase - género. En C. Amorós, & A. De Miguel, *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo* (Vol. I, págs. 295 - 332). Madrid: Minerva Ediciones.
- De Miguel, A. (Agosto de 2011). Los feminismos a través de la historia. *Mujeres en red, El periódico digital*.
- de Miguel, A. (2015). La revolución sexual de los sesenta: una reflexión crítica de su deriva patriarcal. *Investigaciones feministas*, 6, 20 - 38. doi:http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51377
- Doherty, M. (23 de Marzo de 2016). Why We need Kate Millet's "Sexual Politics". *The New Republic*.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la Feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- García Arroyo, J., & Fernández-Argüelles Vinteño, P. (2005). Estudio psicológico del personaje de "La Tía Tula" de M. de Unamuno. *Anales de Psiquiatría*, 21(6), 280 - 288.
- Gargallo, F. (2007). Feminismo Latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 17 - 34.
- Hanisch, C. (2016). Lo personal es político. *Feministas Lúcidas*.
- Hegel, G. (1966). La verdad de la certeza de sí mismo. En G. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (págs. 107 - 142). México: Fondo de cultura económica.
- Hernández Piñero, A. (2012). La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida. *Dilémata*(10), 329 - 355.
- J. Perona, Á. (2007). El feminismo Liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo Liberal. En C. Amorós, & A. De Miguel, *Teoría*

feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad (págs. 13 - 34). Madrid: Minvera Ediciones.

Lagarde, M. (1989). Enemistad y sororidad entre mujeres: hacia una nueva cultura feminista. *Revista del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista*(28), 24 - 46.

Lagarde, M. (2005). El feminicidio, delito contra la humanidad. En *Feminicidio, justicia y derecho* (págs. 151 - 164). México: Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada.

Lagarde, M. (2006). Pacto entre mujeres: Sororidad. *Aportes*, 123-135.

Lagarde, M. (2009). *La política feminista de la sororidad*. Sestao.

Lagarde, M. (2012). *El feminismo en mi vida: Hitos, claves y topías*. Mexico : Horas y horas.

León, M. (2001). El empoderamiento de las mujeres: Encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género. *La ventana*(13), 94 - 106.

López Pardina, T. (2007). El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir. En C. Amorós, & A. de Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo sexo*. (págs. 333 - 365). Madrid: Minerva Ediciones.

Martínez Cano, S. (2017). Procesos de empoderamiento y liderazgo de las mujeres a través de la sororidad y la creatividad. *Dossiers Feministes*(22), 49 - 72.

Marx, K., & Engels, F. (1948). *Manifiesto Comunista*. Santiago de Chile: Babel.

Medina-Vicent, M. (2012). La evolución del Ecofeminismo. Un acercamiento al deterioro medioambiental desde la perspectiva de género. *Fòrum de recerca*(17), 53 - 71. doi:<http://dx.doi.org/10.6035/ForumRecerca.2012.17.4>

Millet, K. (1995). *Política sexual*. Madrid: Cátedra: Instituto de la mujer.

Morales Solís, L. (2016). Empoderamiento y sororidad de las mujeres. *Cuadernos Fronterizos*(39), 60 - 62.

- Morant, I. (2017). El Segundo Sexo, de Simone de Beauvoir, y el feminismo contemporáneo. *Saitabi. Revista de la FAcultat de Geografia i Història*, 105 - 134. doi:10.7203/saitabi.67.12203
- ONU MUJERES. (2015). *Informe Anual 2014 - 2015 de ONU MUJERES*. Obtenido de <https://www.unwomen.org/-/media/annual%20report/attachments/sections/library/un-women-annual-report-2014-2015-es.pdf?la=es&vs=5603>
- ONU MUJERES. (2016). *Informe anual 2015 - 2016*. Sede de ONU Mujeres: Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres. Obtenido de <https://www.unwomen.org/-/media/annual%20report/attachments/sections/library/un-women-annual-report-2015-2016-es.pdf?la=es&vs=3039>
- ONU MUJERES. (2017). *Informe Anual 2016 - 2017*. Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres. Obtenido de <https://www.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/library/publications/2017/un-women-annual-report-2016-2017-es.pdf?la=es&vs=1453>
- ONU Mujeres. (s.f.). *Igualdad de Género, empoderamiento de las mujeres y cambio climático*. Obtenido de ONU Mujeres. América Latina y el Caribe: <https://lac.unwomen.org/es/noticias-y-eventos/en-la-mira/climate-change>
- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En O. Harris, & K. Young, *Antropología y feminismo* (págs. 109 - 131). Barcelona: Anagrama.
- Osborne, R. (2007). Debates en torno al feminismo Cultural. En C. Amorós, & A. De Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. (págs. 211 - 252). Madrid: Minerva Ediciones.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Antrhopos.
- Pérez Sedeño, E., & García Dauder, S. (2017). *Las mentiras científicas sobre las mujeres*. Madrid: Los libros de la catarata.

- Plumwood, V. (1993). Dualism: the logic of colonisation. En V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (págs. 41 - 68). Londres: Routledge.
- Posada, L. (1995). Pactos entre mujeres. En C. Amorós, *10 Palabras clave sobre mujer* (págs. 331 - 365). Navarra: Verbo Divino.
- Puleo, A. (1996). El Feminismo Radical de los setenta: Kate Millet. En C. Amorós, *Historia de la teoría feminista* (págs. 139 - 150). Madrid: Instituto de investigaciones feministas.
- Puleo, A. (2000). Luces y sombras del ecofeminismo. *Asparkía. Investigació Feminista*(11), 37 - 45.
- Puleo, A. (2002). feminismo y Ecología. Un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo. *El Ecologista*(31), 36 - 39.
- Puleo, A. (2007). Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido. En C. Amorós, & A. De Miguel, *Teoría Feminista: de la Ilustración a la Globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo* (págs. 121 - 152). Madrid: Minerva Ediciones.
- Puleo, A. (2007). Lo personal es político: el surgimiento del Feminismo Radical. En C. Amorós, & A. De Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad* (Vol. II, págs. 35 - 68). Madrid: Minerva Ediciones.
- Puleo, A. (2008). Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado. *Isegoría. REvista de Filosofía Moral y Política*(38), 39 - 59.
- Puleo, A. (2011). *ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Puleo, A. (2019). *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [31 de mayo de 2020].
- Riba, L. (2016). Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal. *Franciscanum, LVIII*(165), 225 - 262.

- Royo Prieto, R., Silvestre Cabrera, S., González Estepa, L., Linares Bahillo, E., & Suárez Errekalde, M. (2017). Mujeres migrantes tejiendo democracia y sororidad desde el asociacionismo. Una aproximación cualitativa e interseccional. *Investigaciones Feministas*, 8(1), 223 - 243.
- Shiva, V. (2001). *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Barcelona: Icaria
- Triviño Caballero, R. (2018). Entrevista a María José Guerra Palmero. *Dilémata. Revista Internacional de Ética Aplicada*, 171 - 181.
- Unamuno, M. (1921). *La Tía Tula*. Madrid: Renacimiento.
- Unamuno, M. (12 de Marzo de 1921). Sororidad. Ángeles y abejas. *Caras y Caretas*, 24(1171), 55.
- Valcárcel, A. (1998). *La política de las mujeres*. Madrid : Cátedra.
- Valcárcel, A. (2001). La memoria colectiva y los retos del feminismo. *CEPAL - Serie Mujer y Desarrollo*(31).
- Varela, N. (1er Semestre de 2012). La nueva misoginia. *Revista Europea de Derechos Fundamentales*(19), 25 - 48.
- Varela, N. (2013). *feminismo para principiantes*. Barcelona: Penguin Random House.