

**Sobre las diferencias:  
diálogos entre Psicología y Feminismos.**

**Ximena Pérez Artigas  
Montevideo, Junio 2022**

**Tutora: María Daniela Osorio Cabrera**

**Revisora: María Noelia Correa García**

## ÍNDICE

1. Resumen.....	3
2. Introducción.....	4
3. Posicionamiento epistemológico: epistemologías feministas .....	7
MOMENTO I	
4. Algunas reflexiones filosóficas sobre las diferencias .....	12
4.1. Propuestas de psicólogas feministas sobre las diferencias.....	15
MOMENTO II	
5. Aportes de los feminismos de los años 70' para pensar las diferencias.....	20
5.1. Feminismo de la Diferencia.....	20
5.2. Afrofeminismo e interseccionalidad.....	25
MOMENTO III	
6. Reflexiones finales.....	31
7. Referencias bibliográficas.....	33

“¿Cómo construir una vida vivible para todas las personas pero sin renunciar al mismo tiempo al reconocimiento de las diferencias?”

(Silvia López Gil, 2018, p.2).

## 1. Resumen.

En el actual contexto mundial de crisis económica, sanitaria y humanitaria, reflexionar y problematizar sobre las diferencias que existen entre las personas, en particular, entre las mujeres, se torna indispensable. El objetivo de este trabajo es partir del diálogo entre la Psicología y los Feminismos para problematizar sobre las diferencias y abrir nuevos sentidos que enriquezcan nuestras prácticas y comunidades psicológicas. Esta tarea está guiada por la epistemología feminista y por los conocimientos situados, lo que implica producir y pensar en situación, teniendo en cuenta las múltiples relaciones de dominio y resistencia singulares y colectivas.

Me apoyo teóricamente en trabajos realizados por psicólogas feministas en torno al tema de las diferencias desigualadas, la subjetividad femenina y la crítica al falogocentrismo. A su vez, en los aportes hechos por los Feminismos de los años 70 ´, específicamente en el Afrofeminismo como pensamiento contra hegemónico y en la noción de interseccionalidad, entendida como una herramienta teórica y política para analizar la naturaleza interconectada del género, la “raza” y la clase social. También en los Feminismos de la diferencia que luchan por el reconocimiento de la diferencia sexual para poder liberarnos y crear una nueva subjetividad por y para las mujeres. Propongo partir de la articulación de estas claves con otras perspectivas más actuales, para comprender la pluralidad social y así construir nuevas narrativas colectivas que hagan del mundo un lugar vivible para todas las personas.

**Palabras claves:** diferencias, feminismos, psicología, epistemología feminista, interseccionalidad.

## 2. Introducción.

En pleno siglo XXI, en este mundo globalizado y dinámico, la creación de nuevas narrativas que permitan comprender las sociedades plurales en las que habitamos se torna indispensable. La aceptación de dicha pluralidad y el derecho a la diferencia se han colocado en el centro del debate de las ciencias sociales y considero que también deben ser repensados a la luz de nuestra disciplina.

La pregunta por el lugar que ocupan las diferencias recorre las preocupaciones de una generación de pensadoras y filósofas del siglo XX y según López-Gil (2013):

encuentra una clave para ser pensada en la experiencia encarnada por las mujeres, como colectivo que padece condiciones de exclusión y marginación, interiorización de la violencia del Otro, pero que, al mismo tiempo, es capaz de poner en marcha resistencias a caballo entre lo micro y lo macro político (p.6).

En este trabajo monográfico propongo poner en diálogo, articular y descubrir algunas tensiones que existen entre la Psicología y los Feminismos para problematizar las diferencias. Y de esta forma, poder abrir nuevos sentidos que puedan enriquecer nuestros marcos teóricos y prácticas psicológicas. Para ello, me apoyo teóricamente, por un lado, en los aportes de los feminismos que surgen en los años 70´ para transformar y cuestionar las diferencias. Por otro lado, en trabajos realizados por psicólogas feministas sobre cómo problematizamos dichas diferencias desde nuestra disciplina.

Mi intención al realizar esta tarea no es aprehender todas las posiciones que puede tener una persona, ni caer en el uso del etcétera como remedio para poder analizar la complejidad de las identidades. Siguiendo a Butler (2007), quiero rescatar la irreductibilidad como un lugar potencialmente explotable en nuestras praxis psicológicas.

A través de una revisión bibliográfica centrada en los aportes del Afrofeminismo y del Feminismo de la Diferencia de los años setenta, desarrollo algunas nociones y perspectivas claves. El movimiento Afrofeminista ha tenido una mirada crítica sobre la necesidad de incorporar la dimensión racial en el movimiento feminista a nivel mundial. Me gustaría puntualizar que tal como lo propone Ochy Curiel (2007) utilizaré el término “raza” entre comillas para marcar que es una construcción socio-política; que se trata de una ficción que genera desigualdad por el color de piel y sobre todo es una categoría de poder. No la utilizo

porque asuma que existe, como criterio natural de clasificación de grupos humanos (p.100). Teóricas, militantes y activistas afrofeministas como Kimberlé Crenshaw (1989), Angela Davis (2016), Audre Lorde (2003) o bell hooks (2004), entre otras, promueven la perspectiva interseccional, para pensar en las diferencias y cómo se entrecruzan y operan los distintos sistemas de opresión sobre la vida de las mujeres racializadas.

Acerca del feminismo de la diferencia, desarrollo ideas sobre la diferencia sexual, la subjetividad y el goce de una vida plena para las mujeres, apoyada en los trabajos teóricos realizados por María Milagros Rivera Garreta (1994), Victoria Sendón de León (2000) y Silvia López Gil (2018).

¿Por qué hablamos de diferencias?, ¿a partir de qué parámetros se construyen esas diferencias?, ¿cómo problematizamos las diferencias en el ámbito de la Psicología?, ¿qué puede surgir como resultado del encuentro entre la Psicología y los Feminismos en torno a este tema particular? Al poner en diálogo perspectivas y construcciones de ambos conglomerados teóricos, políticos y sociales surgen algunas claves para dar respuesta a éstas y otras cuestiones.

Ana María Fernández (2021) llama “feminismo multitud” a las luchas feministas actuales de las cuales soy parte. Las mismas se caracterizan por la numerosidad, heterogeneidad y multiplicidad de mujeres y disidencias que la conforman: lesbianas, personas trans, travestis, bisexuales, no binarias, afrodescendientes, discapacitadas, indígenas, empleadas domésticas, trabajadoras sexuales, obreras, campesinas, cooperativistas, mujeres asalariadas y trabajadoras, migrantes, estudiantes, niñas, jóvenes, viejas y adolescentes. Actualmente, se trata a los Feminismos en plural por su diversidad socio-estructural que está dada justamente por la gran heterogeneidad en su composición, los diferentes contextos, formas organizativas, reivindicaciones y programas de lucha.

Personalmente, formo parte de una colectiva feminista y antirracista llamada Bloque Antirracista<sup>1</sup>, que tiene entre sus objetivos accionar en contra de los actos racistas que ocurren y reivindicar el lugar de las mujeres afrodescendientes como sujetas políticas dentro de la lucha feminista blanca y hegemónica que impera en nuestro país.

El Bloque Antirracista, sus espacios de plenarios y reflexiones, el compartir trayectorias y experiencias de vida con compañeras afrodescendientes, migrantes, me ha permitido

---

<sup>1</sup> Para más información recomiendo buscar @bloqueantirracista8m\_ en Instagram

reflexionar en colectivo e individualmente e inspirarme en esta hermosa colectiva para producir conocimientos situados.

En este sentido, las epistemologías feministas guían este trabajo. Una de las aproximaciones teóricas de la epistemología feminista es la Teoría del Punto de Vista Feminista desarrollada por Sandra Harding (2004), Evelyn Fox Keller (1984), Nancy Hartsock (1983) entre otras autoras. Esta teoría rescata la producción de conocimiento de las mujeres desde los márgenes donde están localizadas y se apoya en la experiencia de esas mujeres oprimidas para pensar la ciencia. A esta idea, Donna Haraway (1991) aporta la noción de conocimientos situados, que implica una sujeta cognoscente encarnada, con localizaciones específicas en cuanto a su género, edad, orientación sexual, "raza", etnia, nacionalidad y clase social. La noción de conocimiento situado también tiene presente el momento socio histórico en que cada sujeta se encuentra y cómo ese momento las atraviesa y configura sus sentidos. A su vez, esa sujeta en ese lugar, está conectada parcialmente con otras sujetas. Así es como las experiencias y conocimientos se expanden y multiplican colectivamente y pueden abrir nuevos horizontes, ampliando y enriqueciendo la argumentación teórica del conocimiento científico y de este trabajo en particular.

Para Haraway (1991) la producción de conocimiento es una práctica social y así lo expresa:

(...) lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo "real", que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y felicidad limitada (p. 321)

Tener un posicionamiento epistemológico y crítico, reconociendo el lugar situado desde el cual escribo, pienso y analizo determinadas cuestiones que surgen del diálogo de los temas aquí desarrollados, forma parte de esta tarea. Personalmente y como futura profesional me mueve el deseo de crear una sociedad justa y libre para todas las personas y poder construir nuevas formas de vivir, resistir y vincularnos. Pensar y reconocer las diferencias puede ser una clave para crear sociedades multiculturales y plurales, donde exista igualdad de oportunidades para cada una de las personas que las conforman.

Desde esa posición y deseo, me pregunto: ¿qué tipo de Psicología es necesaria para colaborar con estos procesos de transformación? ¿qué disciplina tenemos que construir para que los espacios terapéuticos sirvan a la configuración y el despliegue de modos de

subjetivación no hegemónicas?, ¿cómo generar líneas de fuga frente a las categorías de opresión que atraviesan los cuerpos y las vidas de tantas personas y donde podamos co-crear estrategias de emancipación?

Propongo reflexionar en torno a las diferencias desde el punto de vista filosófico, social y político y para ello, hacer el ejercicio de desaprender y deconstruir es indispensable para crear nuevos sentidos y conocimientos y así re-significar los marcos teóricos que guían nuestras prácticas psicológicas.

A modo de síntesis, en el siguiente apartado desarrollo el posicionamiento epistemológico antes mencionado y luego me atrevo a señalar tres momentos en este camino. El primer momento gira en torno a ¿cómo problematizamos las diferencias?. Comienza con algunas reflexiones filosóficas sobre las diferencias y con las propuestas de las psicólogas feministas: Ana María Fernández (2020) y su noción de “diferencias desigualadas” (p.384) y Luce Irigaray (1974) que propone una reinención de la subjetividad femenina a través una fuerte crítica al falogocentrismo y a la dominación masculina.

El segundo momento en este recorrido está marcado por los valiosos aportes que han hecho los Feminismos de los años 70´ para pensar las diferencias. En especial, el Afrofeminismo con foco en la noción de interseccionalidad que tanta potencia encierra para analizar el entrecruzamiento de las distintas categorías sociales, como el género, la clase social y la “raza” entre otras. A ello se suman los aportes hechos por el Feminismo de la Diferencia que promueve el reconocimiento de la diferencia sexual, para lograr la liberación de las mujeres y así crear una nueva subjetividad de las mujeres y para las mujeres.

El tercer y último momento está constituido por mis reflexiones finales, donde partiendo de ciertas claves y preguntas que emergen en el desarrollo de este trabajo, propongo algunas ideas con la intención de aportar para que, colectivamente, podamos construir un campo de saber-poder que no genere más exclusión ni más desigualdad de la que ya existe en el mundo. Les invito a que recorran estas líneas como si fueran por un camino y a medida que se desplazan puedan ir visualizando las singularidades de cada uno de estos tres momentos.

### **3. Posicionamiento epistemológico: epistemologías feministas**

Los feminismos en su conjunto vienen de una larga, rica y compleja historia que parte de la experiencia y de la opresión de las mujeres para el crecimiento del movimiento y el desarrollo

de sus variadas propuestas teóricas. Las epistemologías feministas son propuestas que constituyen un gran aporte teórico de los feminismos, según Carme Adán (2006):

Bajo el epígrafe de epistemología feminista se aglutinan las investigaciones que entran en diálogo con la tradición filosófica sobre la ciencia, abordando los problemas clásicos como el de la racionalidad, evidencia, objetividad, sujeto cognoscente, realismo o verdad y, al mismo tiempo, utilizan la categoría de género para articular una nueva forma de encarar los temas (p.39)

Muchas teóricas de la ciencia, como Sandra Harding (2004), entre las décadas del 70' y 80' en América del Norte componen “una teoría crítica feminista sobre las relaciones entre la producción de conocimiento y las prácticas de poder” (p.1). En dicha teoría aparecen fuertes críticas a la ciencia, sus dogmas y postulados, conciben a la ciencia como una construcción social inmersa en un contexto, en el cual convergen desigualdades de género, pero además de “raza”, clase y orientación sexual.

Dentro de las epistemologías feministas existen distintas corrientes de pensamiento, como la de Harding (2004), Fox Keller (1984) y Hartsock (1983), entre otras autoras que se denomina Teoría del punto de vista feminista, que más tarde Haraway (1991) retoma y aporta la idea de los conocimientos situados. La Teoría del punto de vista feminista, entiende a la ciencia como un constructo social que es capaz de deconstruirse a sí misma, siendo permeable a cambios y transformaciones. Para esta perspectiva teórica, las mujeres son sujetas con estatus marginales y han sido históricamente situadas en lugares de opresión. Lo cual nos ha dado la posibilidad de acceder a conocimientos a los que no podríamos acceder de otra manera y producir conocimientos desde esta posición. Es ese privilegio epistémico el que produce desde los márgenes conocimientos situados. Algunas nociones como el género, las experiencias de las mujeres y la situación, son conceptos desarrollados teórica y políticamente por distintas autoras desde el punto de vista feminista (Adán, 2006).

Las ideas formuladas por Harding (2004), Fox Keller (1984) y Hartsock (1983) pueden tomarse como un primer momento para entender la noción de conocimientos situados, adhiriendo a una propuesta marxista-feminista y aunando el conocimiento con lo político (Araiza Díaz, 2012).



Harding (2004) y otras autoras del punto de vista feminista, no plantean a las experiencias de las mujeres como experiencias directas, individuales sino como un proceso político y como una construcción colectiva, que no está dada en sí misma. Las autoras toman a la teoría socio-constructivista como *la ciencia de las ciencias* y adoptan la idea de que lo que pensamos y hacemos, no está fuera de la ciencia, sino que todo es parte del contexto y debemos incluirlo en el marco de trabajo científico. La vida de las mujeres les permiten a las epistemólogas del punto de vista feminista seguir defendiendo lo que Adán (2006) denomina como localización objetiva: “la localización es el concepto que le permite formular sus propuestas epistemológicas como ética y política del conocimiento” (p.278).

De este modo, Harding (2004) rescata la producción de conocimiento de las mujeres desde los márgenes donde están localizadas y se apoya en las experiencias de esas mujeres oprimidas sobre la maternidad, el trabajo de cuidados, la crianza y el trabajo doméstico para pensar la ciencia.

La propuesta de Haraway (1991) completa y continúa al pensamiento de Harding y constituye el segundo momento de los conocimientos situados (Araiza Díaz, 2012). Para Haraway (1991) la objetividad feminista debe ser una objetividad encarnada. Afirma que sólo desde la mirada situada se consigue conocer y defiende una nueva forma de ver, como una apropiación que conduzca hacia la objetividad, pero a una objetividad desde el cuerpo: encarnada. De este modo, la autora critica la mirada omnisciente masculina y las verdades absolutas en un mundo donde prevalece el cambio, las transformaciones y la incertidumbre.

La objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados, plantea Haraway (1988). Aquí es importante destacar que cuando la autora habla de conocimientos situados plantea que dichos conocimientos deben estar conectados parcialmente con otros conocimientos, ya que no es suficiente localizar un conocimiento, sino que necesitamos un circuito universal de conexiones, una red, que sirve como punto de partida para construir y validar estos conocimientos.

Apoyados entonces en la objetividad que deviene del paradigma de la epistemología social, los conocimientos situados son validados por las comunidades en las que surgen, por este motivo podemos afirmar que la de Haraway (1988) se trata de una epistemología social feminista.

En tal sentido, la noción de objetividad para Haraway (1988) se relaciona con la interacción y diálogo en un circuito universal de conexiones para lograr un entendimiento. De esta manera,

los individuos al estar en un contexto histórico concreto poseen conocimientos parciales y cambiantes y la discusión entre los distintos puntos de vista parciales, es la que genera los conocimientos situados. Desde dichos conocimientos situados es posible articular un consenso dialogado que siempre será revocable y político.

He elegido que los conocimientos situados propuestos por Haraway (1991) sirvan de guía para elaborar este trabajo pues este posicionamiento epistemológico, rechaza la idea de la verdad absoluta instituida por la ciencia. Tal como plantea Araiza Díaz (2012), Haraway (1991) se desmarca de posicionamientos generalistas y universales, por lo cual se trata de una episteme más plástica y dinámica para poder problematizar y pensar las diferencias en el interior de nuestras prácticas y comunidades psicológicas. La crítica que realiza la epistemología feminista al Sujeto Único Universal del conocimiento y a la mirada masculina dominante dentro de la ciencia, hace posible pensar en la invisibilización y la violencia epistémica que han sufrido las mujeres productoras de conocimiento científico en el ámbito de la Psicología.

Retomando la propuesta de Haraway (1991), otro punto que me parece interesante destacar es que se vale de la metáfora de la vista para criticar la mirada androcéntrica y omnisciente con el fin de encontrar una objetividad encarnada.

La idea es recuperar la vista para señalar la posición desde la cual miramos. Sólo desde la mirada situada se consigue la responsabilidad al conocer. Y aquí hace un énfasis en mirar desde abajo, desde los márgenes, desde la posición oprimida pues otorga cierto privilegio para alcanzar la objetividad (Araiza Díaz, 2012, p.186)

En tal sentido, mi experiencia personal, dentro del Bloque Antirracista, me ha brindado la posibilidad de poder visualizar cómo se despliega en la práctica la propuesta de la epistemología feminista de Haraway (1991). Pude entender el conocimiento como una práctica social, situada, encarnada, que surge a partir de las experiencias de las mujeres. Es en ese terreno fronterizo entre la práctica y la teoría, en el que las diferencias cobran protagonismo y se expresan atravesando la vida (López-Gil, 2018).

El Bloque o la Bloca, como la llamamos a veces, es una colectiva joven y en construcción, multiétnica en su conformación, donde mujeres y disidencias de distintas edades nos

juntamos a tocar, cantar y realizar distintos tipos de acciones contra los hechos racistas, de violencia machista y patriarcal. Uno de los desafíos que se presenta a nivel colectivo es lograr hacer acuerdos, esto es y ha sido una ardua e incómoda tarea que lleva su tiempo. Hemos tenido que encontrarnos a discutir y desencontrarnos muchísimas veces hasta que comenzamos a escuchar nuestras voces, expresar sentires, emociones, formas de pensar, a conocer nuestras experiencias y trayectorias de vida, muchas veces dolorosas y atravesadas por distintos tipos de violencia. Así tomamos conciencia que, en el dolor y el malestar de una, está el sufrimiento de muchas. Este proceso colectivo que transitamos ha posibilitado reconocernos a nosotras mismas reflejadas en esas historias que están encarnadas, que atraviesan lo más profundo de nuestros cuerpos y generan conocimientos situados. Dichos conocimientos y aprendizajes compartidos se conectan unos con otros tornándose cada vez más valiosos y se corporizan a partir de las prácticas discursivas colectivas.

La propuesta de reflexionar acerca de ¿qué nos une como colectiva?, de poner el foco en lo común, en pensar ¿desde qué lugar habitamos la lucha feminista y antirracista?, situando el lugar singular desde el cual lo hace cada una, nos ha ayudado a construir un espacio donde seguir adelante juntas. Pienso que hemos hecho colectivamente un doble movimiento donde lo singular expresa la potencia de la diferencia y al mismo tiempo lo colectivo expresa la potencia de lo singular.

En este sentido, Haraway (1991) plantea que el feminismo busca una ciencia donde los sujetos sean múltiples, con miradas críticas, pues el conocimiento racional no debe dejar de ser comprometido, debe de situarse desde todas partes y, por lo tanto, desde ningún lugar.

De acuerdo con mi experiencia dentro del Bloque Antirracista y siguiendo las ideas planteadas por López-Gil (2018) y Haraway (1991) en los párrafos anteriores, me pregunto: ¿En el campo de trabajo de la Psicología pensamos en sujetos múltiples que ocupan diversas posiciones dentro del entramado social?, ¿Los marcos teóricos que sustentan nuestras prácticas reconocen las diferencias que existen entre las personas? Estas preguntas, guiadas por la epistemología feminista, junto con mi experiencia colectiva y trayectoria académica han motivado el desarrollo de esta tarea. El siguiente apartado constituye el primer momento y comienza con una serie de reflexiones filosóficas para continuar problematizando en torno de las diferencias.

## MOMENTO I

### 4. Algunas reflexiones filosóficas sobre las diferencias.

Para comenzar a problematizar en torno a las diferencias podríamos pensar como posible punto de partida la fusión histórica del Sujeto con el Hombre que dio lugar a la existencia de un Sujeto Único Universal que inaugura el pensamiento filosófico de lo Uno. En cuanto el Hombre se constituyó como sujeto, idéntico a sí mismo, quedó instituida como “verdad” moderna occidental, que todo lo que no es él, es otro (Fernández, 2021, p.393). De este modo, Fernández (2021) afirma que “la diferencia pensada como negativo de la identidad, en el mismo movimiento que distingue a la diferencia instituye la desigualdad. No se trata de la mera diferencia, sino de diferencias desiguales” (p.393).

Pero ¿quiénes son les, las y los diferentes? mujeres, personas pobres, racializadas, afrodescendientes, indígenas, migrantes, disidencias sexuales, de género, cuerpos no hegemónicos, miembros de una comunidad religiosa, de una etnia y/o nacidos en determinada región. Estos grupos sociales, a lo largo de la historia y del proceso de constitución del Sujeto universal moderno, han sido colocados en el lugar de las diferencias, formadas por un conjunto de significaciones y prácticas donde lo diferente es igual a inferior, peligroso, amenazante o enfermo (Fernández, 2021). Para Fernández (2021) la forma en que se han construido las diferencias es inseparable de cómo se construye la identidad y propone tres cuestiones que operan para sostener la tensión diferencia-identidad.

La primera de estas cuestiones es “la diferencia como lo no idéntico: así B es no A”. Aquí la diferencia sólo puede ser pensada como negativo a lo idéntico. Ésta constituye la base epistémica para pensar y producir lo que Fernández (2021) denomina diferencias desiguales ya que “en el mismo movimiento en que se distingue la diferencia se instituye la desigualdad” (p.392). A través de los variados dispositivos biopolíticos de poder creados para controlar y disciplinar nuestros cuerpos y nuestras vidas, se configuran en un mismo movimiento la diferencia y la desigualdad (Fernández, 2021).

Retomando, la segunda de las cuestiones que propone Fernández (2021) es “la diferencia como “Lo Otro”: la diferencia como alteridad, extranjería. De este modo se construye el diferente amenazante a inferiorizar, descalificar, marginalizar y excluir.

La tercera cuestión a tener en cuenta en la tensión identidad-diferencia es “la diferencia en el orden del ser: ser diferente”, donde a partir del rasgo diferente se construye la totalidad de la

identidad. Se define el ser por ese único rasgo distinguiéndolo entre múltiples atributos y se lo totaliza: soy anoréxica, soy judía, soy rica, soy negra, soy homosexual, etc. (Fernández, 2021, p.392). Un ejemplo de esta cuestión sucede cuando una persona se identifica con el color de su piel como único rasgo diferencial, lo que podemos conectar para pensar el tema de la “raza”, el racismo y el antirracismo.

Varios autores coinciden en que la colonización y la conquista de América y de territorios en otras latitudes instauraron la idea de “el Otro de Europa” y de una alteridad relacionada con la diferencia biológica. Esto tiene como consecuencia la creación de ciertas ideas, ilusiones y ficciones como la de la “raza” que se materializa en el racismo. Me parece que abordar el tema de la “raza” y el racismo puede servir para entender cómo ciertas ideas se construyen socialmente para generar desigualdades entre las personas. En este sentido, Toni Morrison (2018) plantea que “la raza ha sido un criterio constante de diferenciación, lo mismo que la riqueza, la clase y el sexo, tres categorías determinadas por el poder y la necesidad de control” (p.21).

Desde el punto de vista científico, la raciología, es decir, la rama de la antropología que estudia a las “razas” humanas, intenta clasificar a las personas y promueve la creencia a nivel social de que la humanidad está dividida en “razas”, teniendo en cuenta los distintos genotipos y fenotipos que existen. A partir de la promoción de esta creencia, surge la idea de la “raza” concebida como algo biológico e innato, determinado por los rasgos físicos. Estos rasgos a su vez determinan ciertas características culturales, morales y religiosas de los grupos humanos. En palabras de Curiel (2012): “dividieron la humanidad en razas humanas colocando un valor social a unas sobre otras, las blancas europeas en la cúspide de la pirámide y la negra en la base” (p.14). De este modo, comienza a pensarse y a codificarse el mundo en términos de superior-inferior, civilizado-primitivo, racional-irracional y estos códigos que ofician de significantes, contienen una intención política para justificar desigualdades sociales y culturales.

De la mano de la división de la humanidad en “razas”, unas superiores a otras, se origina el racismo como ideología con base en el determinismo biológico y como fenómeno social que surge vinculado estrechamente a la colonización y a la esclavitud. Históricamente el Otro colonizado se vuelve objeto de explotación, desprecio, exterminio y el odio racial, se manifiesta a través de la invisibilización, el borramiento y la marginalización, creando existencias en condiciones de vulnerabilidad extrema. Chakravorty Spivak, 1985 (como se citó en Karina Bidaseca, 2010) acuñó el término alterización (othering) para entender en Occidente

el mecanismo a partir del cual se construyó a *los otros* y a *sí mismo*. La creación del concepto de *alterización* fija la superioridad del colonizador y la inferioridad de los colonizados.

Como contrapunto y resistencia colectiva “en una sociedad racista, no basta con no ser racista, hay que ser antirracista” (Davis,2004,s/p). Surge entonces el movimiento Antirracista que, desde mi corta experiencia, basa su lucha política y ética, en contra de las discriminaciones y exclusiones que son justificadas ideológicamente y que se consideran raciales.

A partir del surgimiento de la ecuación simbólica (diferente=inferior, diferente=amenazante o diferente=descalificado) se produce un “particular entramado de diversas formas de desigualdad distributiva de bienes y posicionamientos económicos, simbólicos, subjetivos, eróticos...” (Fernández, 2021, p.384).

Spivak, 2008 (como se citó en Bidaseca, 2010) expresa que “no hay que celebrar ni rechazar la diferencia, sino hallar qué caso específico de desigualdad provoca su uso” (p.167). De este modo, según (Fernández, 2021) podremos hacer visibles y analizar las múltiples redes de dominación y opresión, junto con las estrategias que se despliegan en el proceso de construcción de las identidades. Para lograr esto es necesario admitir la existencia de un otro descentrado del nosotros y del lugar de privilegio que nos otorga, y tal como expresa Carlos Skliar (2007) que el otro “vive y vivió, el otro existe y existió, en su historia, en su narración, en su alteridad y en su experiencia, fuera de nuestros dispositivos de control y disciplinamiento” (p.5).

Retomando mi experiencia en el Bloque Antirracista y tal como propone Fernández (2021) en esas “diferencias que nos desigualan” es como encontramos una enorme potencia a la hora de construir narraciones colectivas y de ampliar la mirada crítica sobre las lógicas de dominación de nuestras vidas. Dichas lógicas tienen que ver con esto que López-Gil (2018) plantea: “el patriarcado se reconfigura históricamente con otros sistemas como el racismo, el clasismo o el heterosexismo, diversificando las posiciones que habitan los sujetos” (p.239). Teniendo en cuenta esa configuración de sistemas que generan opresión, es que podemos pensar nuestra lucha, desde una perspectiva feminista e interseccional. Estas reflexiones dan sentido y orientan el análisis de las diferencias que seguiré desarrollando a partir de la propuesta de algunas psicólogas feministas en el siguiente apartado.

#### **4.1. Propuestas de psicólogas feministas sobre las diferencias.**

Para comenzar a desarrollar este apartado me gustaría señalar algunos encuentros y desencuentros entre la Psicología y los Feminismos que se han dado a lo largo de la historia. Entiendo que la invisibilización histórica de las mujeres por parte del sistema patriarcal, como sistema único, monolítico y totalizante explicativo de la opresión de las mujeres (Davis, 2005), no escapa al universo académico, sino que éste es utilizado para poder desplegar sus mecanismos de control y funcionar.

Tal como señalan las epistemologías feministas, el mito androcéntrico ha llevado al olvido a las mujeres como sujetas sociales y políticas, productoras de conocimiento científico y protagonistas de los procesos de institucionalización e historización de la Psicología como disciplina. Ante este hecho e impulsadas por la búsqueda del lugar de las mujeres en este mundo (androcéntrico y patriarcal), varias académicas feministas han realizado estudios históricos rescatando contribuciones teóricas elaboradas por distintas mujeres pioneras en la Psicología. Tal es el caso de Dau García Dauder (2005) quien ha realizado una extensa e interesante investigación sobre la relación entre Psicología y Feminismo, teniendo en cuenta su pasado histórico y su situación actual. García-Dauder (2005) plantea que, para tomar conciencia del pasado de la Psicología, basado en la desigualdad de género, en la falta de reconocimiento y discriminación de las mujeres como sujetas y productoras de conocimiento científico, basta con buscar en los Manuales de Historia de Psicología. En los textos más utilizados se puede observar que sus nombres aparecen “de forma marginal, bajo epígrafes del tipo diversidad en Psicología, o bien se identifican sus contribuciones descontextualizadas, como si las condiciones de posibilidad de psicólogos y psicólogas de la época hubiera sido la misma” (p.49).

Resulta difícil, hasta el día de hoy, reconocer el sexo/género de las autoras a partir de sus apellidos e iniciales, hecho que entiendo tiene relación con lo que M. Milagros Rivera Garreta (2005) llama “sujeto neutro pretendidamente universal”. La autora realiza un análisis sobre ¿por qué desaparecen y se dejan de lado las diferencias sexuales en la academia, en la política, en la religión y en la filosofía? Esta cuestión resulta paradójica pues sabemos que en el mundo nuestra especie es sexuada, pero sin embargo cuando leemos un libro o escuchamos un discurso político ese dato básico desaparece:

(...) y el sujeto de la historia, del pensamiento o de la política deja de ser una mujer, deja de ser, también, un hombre para convertirse en un ente ficticio, en un neutro, que el feminismo de los años setenta llamó un neutro pretendidamente universal (Rivera Garreta, 2005, p17)

Este sujeto neutro pretendidamente universal y el proceso que implica su construcción es propio de la cultura universitaria occidental de la Edad Moderna o Contemporánea que opera al servicio del sistema capitalista. Como expresa Fernández (2021) las operatorias de universalización o generalización frecuentemente, dan cuenta de cómo diferentes dispositivos, desalojan, extranjerizan y hacen inexistente todo aquello que no es próximo.

García-Dauder (2010) plantea que fue a partir de los años setenta cuando las mujeres en las ciencias se consolidaron como colectivo con voz y con conciencia de la situación de discriminación, segregación y exclusión dentro de las diferentes comunidades científicas. Las mujeres académicas comenzaron a criticar el sexismo en la práctica de la clínica psicológica. En una de las Conferencia de la APA se denunció el hecho de que la locura y la feminidad han sido construidas de forma especular por la Psicología y los psiquiatras varones que abusan de su autoridad y el poder asignados por su rol de médicos, patologizando la vida y los cuerpos de las mujeres. Al mismo tiempo, la construcción social de las enfermedades mentales a través de sus prejuicios sexistas, racistas y homófobos en esta época, fue motivo de protestas feministas y de la comunidad LGBTIQ a finales de los años sesenta, en distintos países del mundo. Se inician en este contexto socio-histórico las bases de las llamadas terapias feministas que analizan problemáticas sociales que surgen de las relaciones de poder. La creación de la División de "Psicología de las mujeres" de la APA formada en 1973 para realizar investigaciones y estudios sobre la situación de las mujeres como sujetos y objetos de conocimientos, es un claro ejemplo de esto.

Durante los años 70' en EEUU, Ellen Hunter, 1995 (como se citó en García Dauder, 2005) analiza la relación entre la Psicología y el Feminismo y plantea que la Psicología ayudó a "construir la feminidad". Esto forma parte de la segunda ola del feminismo, donde se retoman conceptos psicológicos para explicar los aspectos subjetivos de la opresión patriarcal (p.53).

Por su parte, Kate Millet (1969) critica la falta de interés de la Psicología por estudiar los efectos psicosociales de la supremacía masculina e hizo su aporte utilizando el concepto de



identidad. De esta manera, la autora busca hacer hincapié en la dimensión social de la experiencia subjetiva, relacionada con los procesos de socialización del género como base ideológica del poder patriarcal.

Otra de las grandes críticas a la Psicología en relación con el feminismo es planteada por Naomi Weisstein, 1993 (como se citó en García Dauder, 2005) quien siguiendo la idea de que la Psicología ayuda a “construir la femineidad” plantea que: “hasta que los psicólogos no comiencen a respetar la evidencia, hasta que no comiencen a analizar los contextos sociales en los cuales la gente se mueve, la psicología no tendrá nada sustancioso que ofrecer” (p 208). Tal como expresa en la cita, para Weisstein (1993) la Psicología no tiene nada que decir sobre los comportamientos y la vida de las mujeres hasta que no contemple las condiciones y los contextos sociales en los cuales viven. Este descuido del contexto social impulsó a la creación de una serie de estudios y artículos elaborados por mujeres sobre Psicología de la mujer, ideología de género y las diferencias sexuales, en la década del 70’ y principio de los 80’ que revisan y critican los estudios psicológicos sobre estos temas. De este modo y de acuerdo con Weisstein (1993), se produce un desplazamiento interesante desde el lugar de la Psicología colabora en “construir la femineidad” a el feminismo “reconstruye la psicología”.

En este punto, es menester destacar el trabajo de Luce Irigaray (1974), filósofa feminista de la diferencia francesa y psicoanalista formada en la Escuela freudiana de Lacan. La autora (Irigaray, 1974) pone en cuestión la legitimidad tanto de la teoría freudiana como lacaniana, planteando que ambas desconocen los deseos e intereses de las mujeres, y que nos colocan en el lugar del “Otro” silenciado y desconocido, inferior e inconsciente que nos aliena al orden establecido.

Irigaray (1974) crítica dos conceptos desarrollados por Lacan, la especularización y el imaginario, para demostrar que la construcción de la subjetividad está subordinada a la estructura psicológica del género dominante o sea el masculino. La autora propone partir de nuestro cuerpo, de nuestra diferencia sexual, para construir una nueva subjetividad creada por una narrativa y representaciones propias de las mujeres.

En este mismo sentido, Fernández (2021) plantea la pregunta: “¿desde qué lugar, desde qué campo epistémico es pensada la diferencia sexual en psicoanálisis?” (p.64) es decir, pensar los supuestos lógicos y las categorías inscriptas en la organización socio-histórica a partir de las cuales se construye la sexualidad femenina. Dejar de pensar la sexualidad de las mujeres

desde parámetros masculinos crea las condiciones para que los discursos clásicos, entre ellos el psicoanálisis, pierdan vigor y eficacia.

Las psicoanalistas que han incorporado los Estudios de la Mujer y más tarde los Estudios del Género trabajan en la elucidación crítica de los postulados teóricos ya dados simbólicamente que colocan a las mujeres por fuera de la trama significativa (Irigaray, 1974). La falta de construcción de su propia identidad subjetiva y la invisibilización de lo femenino, se explica desde la perspectiva Irigariana a partir de la idea de que la mujer ha sido reducida al Otro y sobre la que recae el peso de sostener la base material del orden simbólico patriarcal. En palabras de Irigaray (1974):

La mujer reducida a lo Otro es, por así decirlo, lo que le permite al sujeto masculino ser tal, (...) haciendo entrar (a la mujer) en un juego de tropos y tropismos masculinos. Convertida a un discurso que niega la especificidad de su placer, inscribiéndola como vacío, revés, negativo o hasta censurado en su alegato en pro del falo. Homosexualizada (p.149).

Esta supresión y ocultamiento de lo femenino constituye la base de la cultura falogocéntrica, entendida como la relación entre el logos (voz, discurso, razón) y el falo como significante privilegiado, que convierte a las mujeres en a-lógicas, despojándonos y colocándolos en el lugar de lo no nombrado, de lo inefable.

La crítica de Irigaray (1974) entonces va dirigida a lo que Jacques Derrida, 1989 (como se citó en López-Gil, 2018) llama falogocentrismo ya que interroga cómo en complicidad con la economía fálica, se ha construido la razón en Occidente. Para el autor, la deconstrucción es la herramienta genealógica por excelencia para poner a trabajar los significados. Esta estrategia posibilita invertir y desplazarse entre términos aparentemente dicotómicos, haciendo visible la interdependencia entre ellos y que la creación de las oposiciones es construida y no natural. Poniendo en práctica la deconstrucción podríamos romper con algunos patrones de significados que los cuerpos teóricos, como el psicoanálisis, incorporan sin advertir sus implicancias epistémicas y políticas. De este modo, colaboraremos para poder “deconstruir los binarismos donde ha quedado atrapado el tratamiento de la diferencia” (Fernández, 2021, p.258).

El pensamiento de Irigaray (1974) supone una reinención de la subjetividad femenina. Las mujeres deben liberarse de la Ley del Padre o el significante fálico, para poder construir una nueva erótica de su deseo afirmando su diferencia sexual (Femenías, 2000). La autora (Irigaray, 1974) propone construir una concepción filosófica feminista de la subjetividad, reinventando la subjetividad que para ella está subordinada a la estructura psicológica del género dominante, desafiando de este modo, la hegemonía y el poder falocéntrico en psicoanálisis, lingüística y filosofía.

Una de las claves para salir del lugar del otro y del objeto, es psicoanalizar el orden patriarcal, sacando a la luz lo reprimido e intentando romper el discurso y la narrativa masculina en su contenido y en su forma. De esta forma, podremos alcanzar cambios en las condiciones de existencia tanto simbólicas como materiales de las mujeres.

¿Qué buscan todas estas mujeres que se separan de los modelos previstos para ellas? Pienso que lo que buscan no es sólo el rebeldismo, no es cambiar la ley a la fuerza, sino espacios de subjetividad libre. Lo que ahora llamamos existencia simbólica: espacios en los cuales dar a su vida, mejor o peor, con más o menos acierto, sentido libre, sentido practicado y pensado por ellas, no pensado para ellas por otros (Rivera Garreta, 1996, p.28).

Se trata de crear un nuevo orden simbólico a través de la experiencia de las mujeres y de los modos en que enunciamos, significamos, vivimos, nos relacionamos, amamos y trabajamos. Este complejo proceso busca “hacer visible lo invisible”, otorgándole valor y un nuevo significado a las acciones y producciones de las mujeres (Sendón de León, 2000, p.16).

Para Rivera Garreta (2010) “el feminismo consiste en significar al mundo desde mi cuerpo de mujer, no a pesar de mi sexo, no a pesar de ser mujer, no para homologarme con lo históricamente masculino” (p.314). Esto es lo que las feministas de la diferencia italiana llaman hacer política de lo simbólico o política de las mujeres: “Una política que salva de la histeria el cuerpo femenino mediante la palabra encarnada y libre” (Rivera Garreta, 2010, p.314).

Para continuar explorando los pensamientos mencionados anteriormente y profundizar sobre cómo construir un nuevo orden simbólico y corrernos del lugar del Otro para reivindicar un lugar nuevo, es que desarrollo en el segundo momento de esta tarea algunos de los aportes teóricos que han hecho los feminismos de los años 70’.

## **MOMENTO II**

### **5. Aportes de los feminismos de los años 70´ para pensar las diferencias.**

Al comienzo de los años setenta, se produjeron cambios dentro del movimiento feminista en relación con la comprensión de las distintas formas de subordinación de las mujeres y plantearon la elaboración de estrategias para transformar esas realidades. ¿Cómo entender esa subordinación? Los debates en torno a dicho entendimiento van a constituir, al mismo tiempo, un aporte al conocimiento y un instrumento para elaborar una estrategia de lucha. La relación entre la investigación y la acción fue sin duda una preocupación central de las académicas feministas de esta época.

Algunos de los temas reivindicados por estos años giran en torno al reconocimiento del valor de la producción doméstica y del papel de las mujeres en el ámbito público que apoya y reproduce la existencia social, proponen una revalorización de lo femenino, de la sexualidad y plantean una oposición radical a la cultura patriarcal y a todas las formas de dominio. Estos temas aparecen en los incipientes análisis feministas, en las consignas de lucha y en las demandas del movimiento de mujeres. En los siguientes apartados desarrollo algunas ideas claves y aportes hechos por el Feminismo de la Diferencia y el Afrofeminismo para pensar las diferencias.

#### **5.1. Feminismo de la Diferencia.**

El Feminismo de la Diferencia (en adelante FD) surge a finales de los años sesenta y mediados de los setenta, en Estados Unidos y en algunos países de Europa como España, Francia e Italia. Bajo este nombre se aúnan muchas mujeres que creen que el camino hacia la libertad y la búsqueda de la misma, se basa en “la diferencia sexual”. Es dicha diferencia sexual la que no nos permitirá jamás ser iguales a los hombres y sirve como punto de partida tanto estratégicamente como epistemológicamente para plantearse la dificultad que implica definir esa diferencia.

En palabras de Victoria Sendón de León (2002):

Nosotras, las de la diferencia, nos metimos en rollos más psicoanalíticos. No en vano había sido Freud el primero en plantear, de modo más o menos científico, la indescifrable sexualidad femenina. Por supuesto que lo repudiamos, pero nos dio pie para pensar en nosotras mismas desde dentro. Luego vino Lacan con su propuesta

lingüística del inconsciente y se puso de moda lo referente al deseo. ¿Qué deseamos realmente las mujeres? era el leitmotiv de nuestras conversaciones. Y por fin Luce Irigaray (p.15)

El FD “...exploró con su speculum nuestras ignotas diferencias, para desde ahí, crear un mundo” (Sendón de León, 2002, p.16). Las feministas de la diferencia buscan cambios en las estructuras, en los modelos imperantes, en los derechos básicos y en la vida de las mujeres.

En paralelo al FD y en la misma época surge el feminismo de la igualdad, conformado por mujeres marxistas, socialistas y liberales con gran influencia de las feministas ilustradas y las sufragistas que se identifican por su esfuerzo por ampliar el marco público de los derechos a las mujeres, convencidas de que puede entenderse que existe un sexo indiferenciado y universal (De las Heras, 2019).

En palabras de Martine Fournie, 2005 (como se citó en De las Heras, 2009), para las igualitaristas “(...) todos los seres humanos son individuos iguales y las diferencias que se observan en la sociedad son sólo la consecuencia de las relaciones de dominación” (p.48).

Volviendo al FD y en contraposición al feminismo de la igualdad, cuestionan el modelo patriarcal: “No queremos ser iguales si no se cuestiona el modelo social y cultural androcéntrico, pues entonces la igualdad significaría el triunfo definitivo del paradigma masculino” (Sendón de León, 2002, pp.19-20).

El modelo androcéntrico, falogocéntrico y patriarcal se basa en un sujeto universal hombre, europeo, blanco, pretendidamente neutro que excluye y somete a las mujeres y disidencias por que no cumplen con este tipo de características. Dicho de otro modo:

Una de las características fundamentales de la dominación masculina es que ha utilizado las diferencias a favor de la desigualdad. Las diferencias de edad, de raza, de religión, de lengua, de etnia, de clase y de sexo han dado lugar a múltiples desigualdades (Sendón de León, 2002, p.22)

Aparece aquí una clave para comprender que no es correcto pensar que lo contrario a la igualdad es la diferencia, sino que es la desigualdad. Tal como plantea Sendón de León (2002): “No es posible conseguir una verdadera igualdad, sin mantener las diferencias” (p.22). El FD se pregunta ¿cómo ir más allá de esa igualdad? En torno a la libertad sexual, por

ejemplo, el interés está puesto mucho más en el *cómo* que en *la cosa en sí*, ya que su deseo no es vivir la sexualidad de forma semejante al hombre, sino crear nuevos modelos para vivirla. Entiendo que tener una conciencia crítica frente al modelo dominante, es una salida para conseguir un cambio real.

Ahora bien, ¿cuál sería este cambio? El cambio que propone el FD radica en saber que el modelo de dominación imperante opera estructuralmente de manera inalterable, replicándose constantemente porque la dominación está inscrita simbólicamente en el inconsciente de nuestra civilización. Para que exista el sometimiento material y real de unas personas sobre otras, tiene que existir previamente un sometimiento a nivel simbólico. Este es un registro tan profundo que las prácticas misóginas quedan agazapadas y son indetectables, al punto que nosotras mismas las interiorizamos y las reproducimos sin conciencia. Esto ha pasado con las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad, hemos sido colocadas en un lugar insignificante, invisibles, para que el paradigma viril triunfe (Sendón de León, 2002).

Para derrumbar ese paradigma y ocupar lugares de poder, siendo las protagonistas y narradoras de nuestras propias historias, debemos valernos de disciplinas como el arte, el humor, el cine, la literatura, que constituyen expresiones a través de las cuales se produce subjetividad, mediante símbolos e imágenes, las cuales ayudan a comprender y transformar el problema. Además, una de las tareas que se propone el FD es crear lugares propios para las mujeres con modos peculiares de estar en el mundo y esta es una tarea colectiva, no sólo individual (Sendón de León, 2002).

Retomando la idea de que lo contrario a la igualdad es la desigualdad, el FD plantea que lo contrario a diferencia es la identidad, que es relativo a lo idéntico. Desde el FD se propone construir políticamente, un Sujeto diferencial al Sujeto Universal que sea compatible con las diferencias que existen entre todas las mujeres. Ese sujeto diferencial femenino corresponde a las mujeres y no a la mujer. Dejar de pensar y hablar de “la mujer” y “el feminismo” en términos singulares, para pensar desde la pluralidad de las mujeres y los feminismos implica reconocer las diferencias que nos constituyen.

Entonces, corresponde preguntar ¿cómo podemos construir ese sujeto diferencial que contemple y visibilice las diferencias que existen entre las mujeres? Para Irigaray (1974) dependemos de la noción de sujeto para construir nuestras teorías del conocimiento y plantea que “cualquier teoría del sujeto siempre se ha adecuado a lo masculino” (pp.149-179).

Una de las tareas de esta época consiste, a juicio de Irigaray (1974), en acabar con la cultura basada en un sujeto único, egocéntrico e instaurar una cultura que atienda a las diferencias inscriptas en las naturalezas y en las subjetividades, que atienda a la diferencia sexual (López Jorge, 2010).

Sobre las reflexiones acerca la noción de sujeto “Mujer”, López-Gil (2018) plantea que está en juego construir un movimiento que sea plural, un movimiento de mujeres, que no reproduzca la misma identidad totalizante y esencialista que pretende cuestionar. En sus propias palabras:

(...) en la medida en que no existe una esencia que pueda decirnos en qué consiste ser mujer, las posiciones de sujeto se expanden. Se trata de asumir que el sueño de un lenguaje común, como lo denomina Audre Lorde, sólo puede edificarse desde los cimientos de la casa de la diferencia (p 242).

Para poder edificar “la casa de las diferencias” es necesario ampliar el significado de lo femenino, entendido como un lugar en constante tensión. Y para esto, es necesario articular y crear alianzas con otros sujetos situados en los márgenes con puntos de vista y subjetividades no hegemónicas, que son disidentes a la norma. De este modo, los procesos de emancipación no serían *per se*, generadores de nuevas desigualdades sociales y a su vez, cuanto más diversas sean sus actrices y actores, el poder de cuestionar esencialismos y desplazar los imaginarios dominantes será mayor. (López-Gil, 2018).

Raquel Gutiérrez, 2014 (citada en López-Gil, 2018) señala la necesidad de establecer un “nosotras” concreto, pero también expansivo, es decir, que este tipo de “nosotras” presupone un concepto abierto y contingente de comunidad que no permanece cerrado sobre sí, sino que se abre hacia lo que no es. Un ejemplo claro y actual de la expansión y flexibilidad que puede tener el término “nosotras,” es que se ha transformado para muchas personas en un “nosotres”, debido a la estrecha relación y unión que se ha generado históricamente entre algunos feminismos y la comunidad LGBTIQ+.

La teoría y la práctica queer surge como estrategia de lucha contra la normalización en el interior de las organizaciones sociales. Se trata de un saber situado, creado como efecto de un conjunto de fuerzas de opresión y resistencias que constituyen un movimiento de una gran potencia generadora de agenciamientos colectivos de enunciación.

La teoría Queer, acuñada por primera vez en Estados Unidos por Teresa de Lauretis (1990) y retomada luego por Judith Butler (2000), ha dado pie a la discusión en el interior de los

feminismos en torno a la identidad del sujeto del feminismo y por ende a cuestionar lo femenino como esencia. ¿Qué es Queer? es una pregunta que desde sus inicios ha generado muchas controversias y debates, ya que lo queer gira en torno a la idea de “lo indefinible”. Intentaré brindar una idea de qué se trata, aunque los límites suelen no existir o ser difusos. Para Tamsin Spargo (2004) lo queer puede interpretarse como un verbo que desestabiliza los supuestos sobre el ser y el hacer sexual y sexuado, ya que “está en perpetua discordancia con lo normal, con la norma, sea esta la heterosexualidad dominante o la identidad gay/lesbiana. En una palabra, es excéntrico, a-normal” (p.53). Para Paul Preciado (2009), la teoría queer va más allá de la desnaturalización de la distinción sexo-género, constituyéndose en “un cuestionamiento radical de los modos de producción de subjetividad en la modernidad capitalista”(p.150). Es importante destacar que se trata de un corpus heterogéneo donde se articulan diversas conceptualizaciones vinculadas a las relaciones que pueden existir o no entre sexo, género y deseo sexual.

Tanto el movimiento queer como el movimiento feminista y la articulación que se da entre ambos generan prácticas micro y macro políticas con un gran potencial transformador, las cuales relaciono con la idea propuesta por López-Gil (2018) de las políticas de lo común. Ahora bien, ¿qué entendemos por común? Para la autora es necesario pensar lo común no relacionado con el tener sino “como algo que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente” (p.251). Esta noción productiva y abierta en la que lo compartido debe ser inventado y mutable, nos acerca a la idea del ser en relación, en la que no basta con una misma para ser, sino que la identidad se forma en el intercambio permanente con el Otro. Se va construyendo y mutando, nunca de manera fija y definitiva.

Esta idea de “lo común” propuesta por López-Gil (2018) resulta muy valiosa a la hora de pensar en lo colectivo y en lo singular de mi propia experiencia en el Bloque Antirracista. Como mencioné anteriormente, el Bloque está conformado por mujeres y disidencias con características muy diversas, a pesar de lo cual, hemos podido encontrar algo “común” que ojalá podamos sostener o transformar con el paso del tiempo y la emergencia de nuevos deseos grupales. En este sentido, me atrevo a afirmar que algo de “lo común” puede ser el hecho de reconocer esas diferencias y de construir nuestras identidades en conexión con ese abanico tan rico de posibilidades de ser. De este modo lo expresa López-Gil (2019):



Ante la diversificación de opciones, realidades y sujetos, la política debe hacer no de la unidad, sino de lo común su materia prima, situándose en la difícil tesitura: construir articulaciones y redes entre diferentes, abrir procesos extensos en los que pueda nombrarse la experiencia común producto de la vida compartida e imaginarla desde otros criterios ético-políticos (p.51)

Para seguir profundizando en esto de “lo común”, las mujeres afrodescendientes han creado un movimiento propio a partir de sus experiencias situadas, denominado Afrofeminismo, conformado entre otras ideas, por la noción de interseccionalidad que desarrollaré en el siguiente apartado.

## **5.2. Afrofeminismo e interseccionalidad.**

En primer lugar, quiero señalar que la elección del Afrofeminismo y de la perspectiva interseccional para darle sustento teórico a este trabajo, es una elección política. Mi intención es reconocer la contribución de una amplia tradición de pensadoras y activistas afrodescendientes, a la historia del movimiento feminista. Reivindicar algunos de sus tantos aportes teóricos, es también reconocer el proceso de ocultamiento y negación que han sufrido por parte del pensamiento feminista blanco y hegemónico y de la academia.

Ahora bien, resulta importante introducir y puntualizar algunos de los momentos claves de la noción de interseccionalidad para entender cómo ha ido adquiriendo la potencia práctica y teórica para llegar a ser la perspectiva actual.

Uno de los momentos claves para el desarrollo posterior de la noción de interseccionalidad fue hace más de un siglo, en el año 1851 en la primera Convención Nacional por los Derechos de las Mujeres celebrada en Worcester, Massachusetts, donde Sojourner Truth da su emblemático discurso llamado “¿Acaso no soy una mujer?”. En él enuncia cómo su experiencia de mujer negra y ex esclava era absolutamente diferente a la de las mujeres blancas de la misma época, aunque ambas estuvieran inmersas en la lucha por el derecho al sufragio.

Ángela Davis (2004) se refiere así sobre dicho discurso:

Al repetir su pregunta ¿acaso no soy una mujer?, nada menos que en cuatro ocasiones, exponía los prejuicios de clase y el racismo que impregnaba al nuevo

movimiento de mujeres. No todas las mujeres eran blancas y no todas las mujeres disfrutaban del confort material de las clases medias y de la burguesía. El hecho de que su raza y de que su condición económica fueran diferentes de la suya no anulaba su feminidad (p.72)

Para Davis (2004) “aquí radica la contribución histórica excepcional de Sojourner Truth” (p.72). Un segundo momento clave sucede en el año 1977, durante las luchas de los feminismos negros en norteamérica, el colectivo Combahee River Collective es pionero al utilizar el término “simultaneidad de opresiones” en el “Manifiesto de la colectiva del Río Combahee”. Dicho manifiesto reúne las orientaciones políticas, teóricas, metodológicas y los principios normativos que constituirán más adelante el paradigma interseccional. En esta declaración se amplía y extiende el principio feminista “lo personal es político” enunciado por Kate Millet (1969), al abordar no sólo sus implicaciones de género, sino también de “raza” y de clase. A partir de este momento histórico, el conocimiento estará centrado en lo que constituye la experiencia de las mujeres negras. Surgiendo entonces, la necesidad de enfrentar un conjunto variado de opresiones al mismo tiempo, sin jerarquizar ninguna y por ende, la imposibilidad de separar las opresiones que no son únicamente raciales, sexuales, ni de clase.

El término interseccionalidad como tal, es acuñado en el año 1989 por Kimberlé Crenshaw, abogada defensora de un grupo de trabajadoras afro-estadounidenses de la compañía General Motors. Quien a partir del estudio de varios casos de denuncia realizados por estas mujeres que sufrieron discriminación en su lugar de trabajo y fueron rechazados por la justicia, descubrió que las legislaciones que conciernen al género y a la “raza” se aplicaban de forma excluyente. Esta forma de trato invisibiliza la discriminación múltiple y la desigualdad específica que sufrían las mujeres negras en sus lugares de trabajo. El uso del término interseccionalidad propuesto en este momento fue para señalar y analizar de forma práctica y contextual dicha omisión jurídica y no como una perspectiva teórica.

La noción anterior de interseccionalidad es recibida por distintas autoras y sistematizada por Patricia Hill Collins, 2000 (como se citó en Mara Viveros Vigoya, 2016) quien proviene del feminismo estructuralista y sí hace una reflexión teórica acerca de la articulación de los mecanismos de dominación, siendo la primera autora en referirse a la interseccionalidad como un paradigma que sirve para contrarrestar la ineficacia que los paradigmas vigentes tenían

para comprender y explicar los fundamentos teóricos de la exclusión y discriminación hacia las mujeres afrodescendientes.

De este modo, Crenshaw (1991) y otras tantísimas mujeres afrofeministas y antirracistas toman conciencia de que las ideas de sexismo y de racismo se construyen y se basan excluyentemente en las experiencias de los grupos de mujeres dominantes dentro del movimiento feminista. El peligro que conlleva esta exclusión y ocultamiento de las experiencias de intersección que viven las mujeres racializadas, puede llevar a reproducir los mismos mecanismos de dominación y subordinación contra los cuales los propios movimientos pretenden luchar.

No debemos perder de vista jamás que las mujeres afrodescendientes, migrantes e indígenas han sido históricamente y epistemológicamente despojadas y desplazadas a los márgenes donde pudieron desarrollar una manera especial de ver la realidad, desde adentro y desde afuera. Sobre esto hooks (1995) afirma:

Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que son quienes en su mayoría han fabricado y articulado la teoría feminista, no entienden o apenas entienden la supremacía blanca como una política racial, ni el impacto psicológico de la clase, ni su estatus político dentro de un Estado racista, sexista, capitalista (p.31)

Creo que debemos detenernos en esta puntualización y sentirnos interpeladas como sujetas políticas, sociales y como profesionales de la salud mental. La falta de reconocimiento de las diferencias e ignorar las situaciones singulares de cada persona en su contexto económico, social-cultural y político, puede llevarnos a caer en esencialismos teóricos, simplificaciones y universalizaciones, que conduzcan a no brindar el tratamiento clínico adecuado para cada singularidad.

Por otro lado, la llamada supremacía blanca a la que hooks (1995) hace referencia en la cita anterior tiene que ver con el denominado privilegio blanco. Es decir, cómo una persona con color blanco de piel tiene ventajas y facilidades para acceder a los diferentes recursos materiales, simbólicos, sociales, así como a ejercer sus derechos humanos.

En mi experiencia dentro del movimiento Antirracista de nuestro país, reconocer mis privilegios, ya sea por mi color de piel, por mi clase social o simplemente por el lugar donde nací, ha sido un proceso duro e incómodo pero absolutamente enriquecedor para comprender

cómo una serie de dimensiones estructurales configuran las trayectorias de vida de las personas en función de sus discriminaciones o privilegios. Visualizar esas situaciones de privilegio o discriminación al pensarnos y al pensar en las relaciones sociales desde una perspectiva interseccional, permite comprender, transformar y mejorar las condiciones de vida de las personas que más lo necesitan, reconociendo que no todas las personas tenemos las mismas oportunidades.

Uno de los rasgos distintivos y fundamentales del pensamiento afrofeminista es la crítica al feminismo blanco hegemónico que plantea como sujeta política del feminismo a la “Mujer”, teniendo en cuenta como único rasgo diferencial al género y dejando de lado otras categorías como la clase social, la “raza”, la etnia, la sexualidad.

Esta crítica está estrechamente relacionada a la categoría de género, que opera muchas veces como categoría universal que unifica y hermana a las mujeres dentro del movimiento feminista. Esta categoría, oculta las diferencias que existen entre las mujeres y no permite descentrar a la “Mujer” como sujeto político del feminismo, a pesar de que las experiencias que atraviesan nuestros cuerpos, las trayectorias de vida y las oportunidades sean tan disímiles. Sobre esto hooks (1995) expresa que “una premisa central del pensamiento feminista moderno ha sido la afirmación de que todas las mujeres están oprimidas” (p.30) y “estar oprimida significa ausencia de opciones” (p.31). Como sabemos, no todas las mujeres carecen de opciones y las luchas cotidianas no son las mismas para todas, por lo tanto, no es bueno universalizar para no perder de vista y dejar de lado las experiencias situadas y concretas que cada una vive. En consonancia con lo anterior Audre Lorde (1996) expresa:

Estar juntas las mujeres no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres gay no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres negras no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres lesbianas negras no era suficiente, éramos distintas. Cada una de nosotras tenía sus propias necesidades y sus objetivos y alianzas muy diversas. La supervivencia nos advertía a algunas de nosotras que no nos podíamos permitir definirnos a nosotras mismas fácilmente, ni tampoco encerrarnos en una definición estrecha. Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular (p.197)

Esta cita da cuenta de los complejos procesos identitarios y de producción de subjetividad. La mirada de la autora brinda la posibilidad de romper con los mitos, prejuicios sociales y condescendencias que no nos permiten comprender la multiplicidad de experiencias de vulnerabilidad específicas que viven algunas mujeres afrodescendientes según su contexto y situación. A su vez, en la cita de Lorde (1996) si bien el género, la “raza”, la sexualidad y la clase social no son nombrados aparecen como categorías latentes que pueden diferenciar unas mujeres con otras pero al mismo tiempo pueden igualarnos y posicionarnos en un lugar o en otro.

Las mujeres y las disidencias afrofeministas norteamericanas tienen la necesidad de repensar las conexiones con otros sistemas de opresión, como el heterosexismo, el clasismo, el racismo y el capitalismo en el contexto estadounidense de los años 70'. En ese contexto histórico, la lucha por la abolición de la esclavitud y la lucha por el sufragio femenino, se entrelazan y permiten a las mujeres racializadas observar cómo estas categorías se imbrican entre sí y atraviesan sus vidas de distintos modos.

Mientras tanto, en el contexto de América Latina y el Caribe el movimiento feminista negro tiene similitudes con el black feminist de norteamérica pero elabora sus propios reclamos y estrategias de lucha. Curiel (2007) plantea que el feminismo negro latinoamericano pasó por tres etapas. En la primera de ellas, buscaron reafirmar su identidad como mujeres negras, a través de políticas de identidad que promovieron la historia, la cultura y las creencias africanas que habían sido borradas durante la colonización. La segunda etapa, comienza en los años 80' con un proceso para dar a conocer y visibilizar las distintas opresiones que viven y cuáles son sus posicionamientos y estrategias políticas para enfrentarlas. En este momento, muchas organizaciones de mujeres afrodescendientes comienzan a participar activamente en organismos estatales y ONG para tener mayor incidencia política y poder enfrentar las opresiones de “raza” y de género. El tercer y último momento propuesto por Curiel (2007) se da a partir del Primer Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe, celebrado en República Dominicana en 1992, donde se conforma La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la Diáspora<sup>2</sup> (RMAAD). La Red funciona hasta el día de hoy y entiendo que es un ejemplo nítido de la idea de “lo común” propuesta por López-Gil (2019) que desarrollé en el apartado anterior. Puesto que se trata de un espacio de articulación que reúne las experiencias de las mujeres afrodescendientes en pos de su empoderamiento. Al mismo tiempo que es un instrumento de acción política para la

---

<sup>2</sup> Para más información sobre la RMAAD recomiendo buscar [www.mujeresafro.org](http://www.mujeresafro.org)

construcción y el reconocimiento de sociedades democráticas, equitativas, justas, multiculturales, libres de racismo, de discriminación racial, sexismo y de exclusión, y promoción de la interculturalidad. La RMAAD expande regionalmente y transnacionalmente su lucha.

Retomando el concepto de interseccionalidad en el contexto latinoamericano, Viveros Vigoya (2016) plantea que “las experiencias sociales de una gran parte de las mujeres latinoamericanas las han forzado a tomar en cuenta y a hacer frente, en niveles teóricos, prácticos y políticos, a distintas, simultáneas e intersectadas formas de opresión” (p.9). Esto trae aparejada una crítica al uso de la interseccionalidad en Latino América que tiene que ver con un “vaciamiento político” de la noción, tras haber sido instalada en ciertos discursos relacionados con las políticas públicas que hicieron que perdiera el vigor y la potencia política y social que cobró en norteamérica. No obstante, es una categoría que entiendo debe ser retomada y explorada con el fin de rescatar su carácter político y transformador originario. Para esto es necesario abordar la interseccionalidad desde una mirada situada, es decir desde las situaciones contingentes donde emerge.

Para finalizar me gustaría puntualizar algunas coincidencias que encuentro en los aportes de los Feminismos de los años 70’y el Afrofeminismo al debate sobre las diferencias. Ambos movimientos coinciden en la búsqueda de cambios estructurales de los modelos imperantes y en las condiciones de vida de las mujeres. Así como también, ambos promueven un movimiento que sea plural, un movimiento de mujeres, que no reproduzca la misma identidad totalizante, esencialista y patriarcal que pretende cuestionar. De hecho, López-Gil (2018) se vale de la cita de Lorde (1996) sobre “la casa de las diferencias” para expresar la importancia de expandir las posiciones de las mujeres como sujetas políticas, sociales y de ampliar el significado de lo femenino.

En consonancia con el Afrofeminismo, el FD plantea que lo contrario a la diferencia es la identidad y propone construir políticamente un Sujeto Diferencial en contraposición del Sujeto Único Universal, que sea compatible con las diferencias que existen entre todas las mujeres. Ese sujeto diferencial femenino corresponde a las mujeres y no a la mujer.

A mi entender, las afrofeministas desplazaron aún más ese sujeto diferencial y político del feminismo al construir su propio movimiento centrado en su propia experiencia como mujeres afrodescendientes, reafirmando así, la necesidad de construir un nuevo orden simbólico y correrse del lugar del Otro para reivindicar un lugar nuevo donde sea posible reconocer las

diferencias. De este reconocimiento de las diferencias a partir de una mirada interseccional, más amplia y situada y de otras cuestiones que emergen a lo largo del trabajo, reflexionaré en el siguiente y último apartado.

### **MOMENTO III**

#### **6. Reflexiones finales.**

En el actual contexto mundial de crisis económica, sanitaria, de guerras y crisis humanitaria, reflexionar y problematizar sobre las diferencias que existen entre las personas se torna indispensable. Como profesionales de la salud mental deberíamos conocer y tener presentes las distintas categorías construidas socialmente como formas de dominación que constituyen fuentes de desigualdad, tales como: género, “raza”, etnia, orientación sexual, clase social, nacionalidad o religión. Este conocimiento nos permitiría develar y desnaturalizar los modos de discriminación y desigualación instalados en las sociedades modernas. A su vez, conlleva a una mejor comprensión del malestar y los sufrimientos y a partir de ello, abre nuevas modalidades de enunciación e intervención, en torno a las diferencias.

Lo anterior constituye un punto de partida posible para enriquecer el ejercicio de nuestra profesión, visibilizando las categorías antes mencionadas, estaríamos conociendo también, las diversas formas en las que operan los sistemas estructurados por relaciones de poder, que pueden obstaculizar y/o anular las libertades y el desarrollo pleno de las personas, en particular de las mujeres y disidencias. Desde este punto de vista, coincido con Curiel (2007) que “las ciencias sociales tienen un compromiso ético: ofrecer herramientas teóricas, metodológicas, epistemológicas y políticas para explicar estas realidades y poder actuar sobre ellas” (p.1).

A lo largo de este trabajo he destacado tres grandes herramientas teóricas, epistemológicas y políticas: la primera es la epistemología feminista de los conocimientos situados propuestos por Haraway (1991) que rescatan una mirada crítica y situada de la experiencia de las mujeres y el saber científico que son claves en el desvelamiento de las estructuras y las relaciones de poder que invisibilizan y obstaculizan el desarrollo pleno de las mujeres.

La segunda, los feminismos como propuestas de mundo, movimiento social y por sus heterogéneas teorías, para reflexionar desde una perspectiva crítica, sobre distintas

cuestiones que atraviesan la vida de las mujeres y de todas las personas que habitamos este planeta.

A partir de los aportes que hacen los feminismos de los años 70´ se coloca en el centro del debate la subjetividad, entendida como territorio de inscripción de múltiples relaciones de poder. La lectura de esas múltiples relaciones de poder en juego, da lugar a la tercera herramienta teórico - epistemológica y política denominada perspectiva interseccional que surge en el interior del movimiento Afrofeminista. Este movimiento contra hegemónico, propone repensar las conexiones entre los distintos sistemas de opresión, como el heterosexismo, el clasismo, el racismo y el capitalismo que se entrelazan, permitiendo a las mujeres afrodescendientes observar cómo estas categorías atraviesan sus vidas de distintos modos.

Desde mi posición como futura profesional creo que debemos tener en cuenta y prestar especial atención a dichas herramientas y perspectivas críticas que surgen en el interior de los movimientos sociales. Entiendo que somos responsables de actualizar las formas en que producimos conocimientos, “sin las cuales nuestras prácticas no encontrarán la potencia de invención imaginante que se necesita para trabajar con estas diferencias desiguales” (Fernández, 2021, p.388).

A partir del posicionamiento anterior, me pregunto: ¿es suficiente el contenido curricular que existe en nuestra formación sobre estas perspectivas? De considerarlas tan relevantes como surgen de este trabajo, es posible que se requieran cambios que promuevan una especie de transversalización en la currícula de las distintas materias, de modo que atraviesen los saberes y la formación académica. En la práctica profesional resultaría relevante que la educación permanente facilite opciones de integración de estas perspectivas, tanto a nivel de cursos concretos como de cursos de Posgrado.

Ahora bien, entiendo que para que se incorpore la perspectiva feminista, la perspectiva interseccional y la epistemología feminista a nuestra formación académica y por ende a nuestra práctica profesional, tendrían que darse una serie de condiciones previamente.

En primer lugar, sería necesario preguntarnos sobre la situación de las mujeres productoras de conocimiento científico y sobre la ausencia histórica de sus producciones académicas y de sus nombres como referencias bibliográficas. ¿Cómo no nos damos cuenta durante años de la violencia epistémica y la desacreditación que las mujeres han sufrido dentro de la academia? Al parecer y tal como plantea García-Dauder (2005) unos cuerpos tienen más autoridad cognitiva que otro



En segundo lugar y relacionado estrechamente con el planteo anterior, es deseable que haya un diálogo y una apertura, por más incómoda que sea, por parte de los varones que ocupan cargos de poder dentro de la Facultad (decanos, docentes, tutores) para reconocer sus privilegios. Quizás de este modo, tomarían conciencia de las desigualdades y en un futuro (ojalá no muy lejano) las mujeres y las disidencias, podremos alcanzar cambios en las condiciones de existencia, tanto simbólicas como materiales dentro de la academia, sin que el camino que tengamos que recorrer signifique una carga y una exigencia extra.

En tercer y último lugar, sería necesario revisar y repensar algunos modelos teóricos hegemónicos aplicados actualmente que contienen ciertas nociones un tanto misóginas, totalizantes y universalistas, desde las cuales pensamos y acompañamos a quienes consultan. Estas nociones además, ya no están acordes con la sensibilidad de la época.

Dicho de otro modo, resultaría fundamental analizar ciertos dogmas científicos contruidos a partir de una mirada androcéntrica que establecen determinadas conceptualizaciones como si fueran verdades absolutas. Esta mirada pierde de vista las diferencias y la existencia simbólica y material de un sujeto cognoscente encarnado, que debería ser abordado, teniendo en cuenta su situación singular y sus localizaciones específicas como la edad, identidad de género, "raza", clase social y nacionalidad. Teniendo en cuenta las perspectivas teóricas, epistemológicas y sociales, que desarrollo en este trabajo estaríamos construyendo un campo de saber-poder que no genere más exclusiones, desigualdades y cosas no dichas o disimuladas de las que ya existen.

## **7. Referencias Bibliográficas.**

Adán, Carme (2006). *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al Cyborg*. La Coruña, España: Spiralia.

Bidaseca, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial: Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: SB.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Argentina: Paidós.

- Crenshaw, Kimberle. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. Estados Unidos: Universidad de Chicago. (pp.139-167). Recuperado de: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Curiel, Ochy (2007). La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas: un intento de acción política transnacional atacado por la institucionalización. En Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos (pp. 253-276). Ciudad de México.
- Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Perfiles del feminismo Iberoamericano, (3), 1-7.
- Curiel, Ochy (2012). Género, raza, clase y sexualidad: debates contemporáneos. Conferencia presentada en la Universidad Javeriana, Colombia.
- Davis, Ángela, Riggs, Marlon, Hemphill, & Jones, B. T. (2004). *Black Is Black Ain't*. California: Newsreel.
- Davis, Ángela, Fabardo, Mercedes, Truth, Sojourner, Wells, Ida, Hill Collins, Patricia, & Stack, Carol (2012). *Feminismos negros*. Traficante de sueños.
- De Las Heras Aguilera, Samara (2009). *Una aproximación a las teorías feministas*. Revista de filosofía, derecho y política. (9), 45-82.
- De Lauretis, Teresa (1989). Technologies of gender. Essays on theory, film and fiction. Indiana, Estados Unidos: University Press.
- Díaz, A. A., & García, R. G. (2017). La Investigación Activista Feminista. Un diálogo metodológico con los movimientos sociales. *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, (38), 63-84.
- Femenías, María Luisa (2000). *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Argentina: Catálogos.

- Fernández, Ana María (2021). *Psicoanálisis: De los lapsus fundacionales a los feminismos del siglo XXI*. Argentina: Paidós.
- García Dauder, Dau (2005). *Psicología y feminismo: historia olvidada de mujeres pioneras en Psicología*. España: Narcea.
- García Dauder, Dau (2010). Las relaciones entre la Psicología y el Feminismo “en tiempos de igualdad”. *Cuaderno de Psicología* 12(2), 47-64. Universidad Rey Juan Carlos, España.
- Haraway, Donna (1988). Conocimiento situado: La pregunta de la ciencia en feminismo y el privilegio de las perspectivas parciales. *Estudios Feministas*. Madrid, España.
- Haraway, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra.
- Harding, Sandra (2004). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. New York: Routledge.
- hooks, bell (2004). *Teoría feminista: de los márgenes hacia el centro*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Irigaray, Luce (1974). *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, España: Saltés
- López Gil, Silvia (2011). *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de sueños.
- López-Gil, Silvia (2013). “Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas” ¿Cómo pensar la política hoy? (Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid). Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10486/660400>
- López-Gil, Silvia (2014). Debates en la teoría feminista contemporánea: sujeto, ética y vida común. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 45-53. [doi:10.5565/rev/qpsicologia.1224](https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1224)

- López Gil, Silvia (2018). *Pensamiento feminista contemporáneo: (Re) pensar la política en tiempos de crisis*. Universidad Iberoamericana de México. Recuperado de: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/685665?show=full>
- López Jorge, Mercedes (2010). Variaciones feministas en torno a la immanencia y la trascendencia. Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y la 'política de lo simbólico'. *Feminismo/s*, 15, pp. 137-164.
- Lorde, Audre. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas. Recuperado de: <https://feminismosenlapuntadconhilo.blogspot.com/2012/09/audre-lorde-las-herramientas-delamo.html>
- Millet, Kate (1969). *Política sexual*. Madrid, España: Cátedra.
- Morrison, Tony (2020). *El origen de los otros*. Lumen.
- Preciado, Paul (2009). *Terror anal: Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual en Hocquenghem, En El deseo homosexual*. Barcelona, España: Melusina
- Rivera Garretas, María Milagros (2005). *La diferencia sexual en la historia*. España: Universidad de Valencia.
- Rivera Garretas, María Milagros (2010). *El cuerpo femenino: genealogías de libertad. Desvelando el cuerpo: perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*. Barcelona, España: Institución Milá y Fontanals.
- Sendón de León, V. (2002). *El feminismo de la diferencia: Un ejercicio de resistencia práctica, epistemológica y política*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Sendón de León, Victoria (2002). *Marcar las Diferencias*. Barcelona, España: Icaria.
- Skliar, C. (2007). *La pretensión de la diversidad o la diversidad pretenciosa*. Panel Sujetos y Contextos de la Investigación Educativa. Argentina: Universidad Nacional de Cuyo.
- Spargo, Tamsin (2004). *Foucault y la teoría queer*. Barcelona, España: Gedisa.

Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Debate feminista, (52), 1-17.