

UNIVERSIDAD  
DE MURCIA

Escuela  
de Doctorado

TESIS DOCTORAL

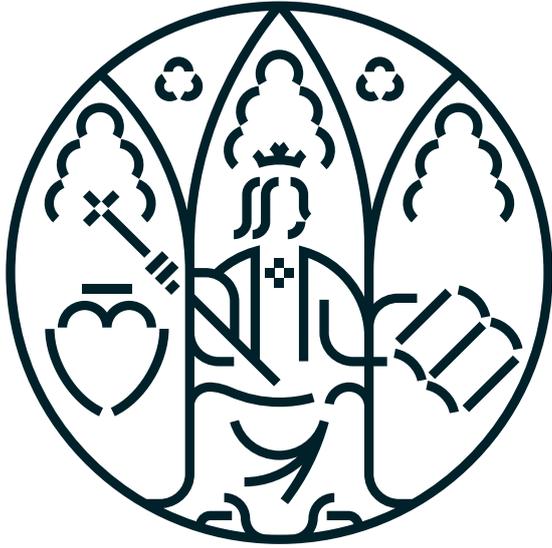
*La teoría feminista de bell hooks:  
interseccionalidad, pedagogía y amor*

AUTORA Irene Pardo Contreras

DIRECTORES María José Guerra Palmero  
Ángel Prior Olmos

2025





UNIVERSIDAD  
DE MURCIA

Escuela  
de Doctorado

TESIS DOCTORAL

*La teoría feminista de bell hooks:  
interseccionalidad, pedagogía y amor*

AUTORA Irene Pardo Contreras

DIRECTORES María José Guerra Palmero  
Ángel Prior Olmos

2025





**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR/A**

Aprobado por la Comisión General de Doctorado el 19 de octubre de 2022.

Yo, D. Irene Pardo Contreras, habiendo cursado el Programa de Doctorado Programa de Doctorado Filosofía de la Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad de Murcia (EIDUM), como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor/a titulada:

La teoría feminista de bell hooks: interseccionalidad, pedagogía y amor

y dirigida por:

D.: María José Guerra Palmero

D.: Ángel Prior Olmos

D.:

**DECLARO QUE:**

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Del mismo modo, asumo ante la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada, en caso de plagio, de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

Murcia, a 12 de marzo de 2025

(firma)

Firmado por PARDO  
CONTRERAS IRENE -  
\*\*\*3811\*\* el día  
12/03/2025 con un  
certificado emitido por

Información básica sobre protección de sus datos personales aportados:	
Responsable	Universidad de Murcia. Avenida teniente Flomesta, 5. Edificio de la Convalecencia. 30003; Murcia. Delegado de Protección de Datos: dpd@um.es
Legitimación	La Universidad de Murcia se encuentra legitimada para el tratamiento de sus datos por ser necesario para el cumplimiento de una obligación legal aplicable al responsable del tratamiento. art. 6.1.c) del Reglamento General de Protección de Datos
Finalidad	Gestionar su declaración de autoría y originalidad
Destinatarios	No se prevén comunicaciones de datos
Derechos	Los interesados pueden ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación, oposición, limitación del tratamiento, olvido y portabilidad a través del procedimiento establecido a tal efecto en el Registro Electrónico o mediante la presentación de la correspondiente solicitud en las Oficinas de Asistencia en Materia de Registro de la Universidad de Murcia

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la quinta hoja, después de la portada de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor/a.



*A mi madre y a mi padre por su infinito amor.*



## RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivo principal analizar la teoría feminista de bell hooks, así como explorar las intersecciones entre clase, raza y género que atraviesan su obra. La metodología elegida para este propósito ha sido la argumentación filosófica basada en el análisis de sus textos, tanto en su producción ensayística como en sus obras autobiográficas y su literatura infantil. Este enfoque permite captar la riqueza de su pensamiento, manteniendo el estilo vivencial y testimonial que caracteriza la escritura de la autora. Hooks hace un uso constante de su propia experiencia como una forma de validación epistemológica, lo que refleja su compromiso con un conocimiento situado y su cuestionamiento a las perspectivas universalistas.

La tesis está estructurada en cuatro capítulos, cada uno de los cuales desarrolla una dimensión central de la teoría feminista de hooks. En primer lugar, se analiza su crítica al feminismo hegemónico, particularmente a las corrientes de la segunda ola estadounidense. Hooks propone una reformulación del feminismo como una lucha inclusiva que trasciende el género, incorporando las problemáticas de raza y clase. En el segundo capítulo, se aborda cómo la teoría feminista de bell hooks articula las intersecciones entre clase, raza y género desde una perspectiva interseccional, bajo una nueva conceptualización: los sistemas entrelazados de opresión. Para ello, se examinan los ejes del patriarcado capitalista supremacista blanco y su impacto en las mujeres negras de clase trabajadora. Además, se destaca la autonarración como herramienta para entender el funcionamiento y subversión de los sistemas entrelazados de opresión. Este enfoque interseccional constituye una de las principales aportaciones de la autora, al abrir espacios de reflexión más amplios y representar las experiencias de grupos tradicionalmente marginados por la teoría feminista más conservadora. En tercer lugar, se explora la ética del amor que subyace a toda su obra. Hooks desarrolla una visión del amor como una fuerza ética y política, capaz de transformar tanto las relaciones personales como las estructuras sociales. Su ética feminista está profundamente influenciada por las

tradiciones espirituales del budismo, el cristianismo y el neopaganismo, lo que la dota de un carácter interdisciplinario y transcultural. Desde su perspectiva, el amor no es solo una práctica personal, sino una herramienta de resistencia y transformación colectiva. Este concepto también se vincula con su noción de "margen", concebido como un espacio de radical apertura donde pueden surgir nuevas formas de relación y comunidad. En cuarto lugar, la tesis se centra en su proyecto pedagógico en el que, bajo la influencia de la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, hooks redefine la educación como un acto político y una práctica de libertad. La autora critica los modelos educativos tradicionales por perpetuar jerarquías de poder y opresión, abogando en su lugar por una pedagogía comprometida que fomente el pensamiento crítico, la autonomía y la transformación social. Sus reflexiones sobre la educación son fundamentales para entender cómo conecta el ámbito personal con el colectivo, demostrando que la lucha por la justicia social comienza en los espacios cotidianos.

Por último, a modo de conclusión, también se señalan algunas de las posibles limitaciones de su obra. Aunque su pensamiento es enormemente rico, se le critica su tendencia a formular enfoques binarios que, a veces, simplifican problemas complejos, así como su falta de un análisis más profundo sobre las identidades no binarias. A pesar de ello, la obra de hooks constituye una contribución indispensable a la teoría feminista y a la filosofía política contemporáneas, mostrando cómo el amor y la pedagogía pueden convertirse en herramientas esenciales para construir un mundo más justo e inclusivo.

## **ABSTRACT**

The main objective of this research is to analyse bell hooks' feminist theory and explore the intersections of class, race, and gender that traverse her work. The chosen methodology for this purpose is philosophical argumentation based on the analysis of her texts, encompassing her essays, autobiographical works, and children's literature. This approach allows for capturing the richness of her thought while maintaining the experiential and testimonial style that characterises her writing. Hooks makes constant use of her own experiences as a form of epistemological validation, reflecting her commitment to situated knowledge and her critique of universalist perspectives.

The thesis is structured into four chapters, each of which develops a central dimension of hooks' feminist theory. First, her critique of hegemonic feminism, particularly the currents of the second wave in the United States, is analysed. Hooks proposes a reformulation of feminism as an inclusive struggle that transcends gender, incorporating the issues of race and class. The second chapter addresses how bell hooks' feminist theory articulates the intersections of class, race, and gender from an intersectional perspective, through a new conceptualisation: interlocking systems of oppression. This includes an examination of the axes of White Supremacist Capitalist Patriarchy and its impact on working-class Black women. Additionally, the role of self-narration is highlighted as a tool to understand and subvert the functioning of interlocking systems of oppression. This intersectional approach is one of the author's main contributions, as it opens broader spaces for reflection and represents the experiences of groups traditionally marginalised by more conservative feminist theories.

Thirdly, the thesis explores the ethics of love that underlies her entire body of work. Hooks develops a vision of love as an ethical and political force capable of transforming both personal relationships and social structures. Her feminist ethics are deeply influenced by spiritual traditions such as Buddhism, Christianity, and neopaganism, giving her work an interdisciplinary and

transcultural character. From her perspective, love is not merely a personal practice but a tool for resistance and collective transformation. This concept is also linked to her notion of the "margin," conceived as a space of radical openness where new forms of relationships and community could emerge.

Furthermore, the thesis focuses on her pedagogical project, in which, influenced by Paulo Freire's pedagogy of the oppressed, hooks redefines education as a political act and a practice of freedom. The author critiques traditional educational models for perpetuating hierarchies of power and oppression, advocating instead for a committed pedagogy that fosters critical thinking, autonomy, and social transformation. Her reflections on education are fundamental to understanding how she connects the personal with the collective, demonstrating that the fight for social justice begins in an everyday space.

Finally, some of the potential limitations of her work are noted. While her thought is immensely rich, she has been criticised for her tendency to formulate binary approaches that sometimes oversimplify complex issues, as well as for a lack of deeper analysis of non-binary identities. Despite these criticisms, hooks' work represents an indispensable contribution to feminist theory and contemporary political philosophy, showing how love and pedagogy can become essential tools for building a fairer and inclusive world.

## AGRADECIMIENTOS

A menudo, la gratitud suele expresarse aludiendo a lo complicado que es hacer un balance, este no es este mi caso. Me resulta bastante sencillo recopilar lo que he sentido a lo largo de estos años de trabajo y estudio. Siento una profunda gratitud hacia quienes me han acompañado en el viaje a través de la lectura, la docencia y mis peleas con la escritura.

Estaré siempre agradecida a mi profesor de filosofía de instituto, César Casimiro Elena, por conseguir que el tábano me picara. Te fuiste demasiado pronto.

Gracias a mi directora de tesis, María José Guerra Palmero, por su dedicación, confianza y consejos para que este trabajo viera la luz.

A mis padres, Pilar y José María, por todo su cariño, por su apoyo incondicional y sin cuyo trabajo y esfuerzo no habría podido ser quien soy. A mi hermano, escuchador prodigioso y dibujante de horizontes, por estar siempre ahí.

A mis abuelas y abuelos, Isabel, Chon, Alfonso y Manuel, hay un trocito de la historia que nos une en este trabajo.

Gracias a todas las maravillosas mujeres que he conocido a lo largo de este andar y hacer feminista que siento que no se acaba.

A la tripulación de *Vulva Estelar* –Belén, Helena, Maury, Liber y Pao– con quienes aprendí a habitar a través de la creatividad y el humor un territorio que se hace duro muchas veces. A mis compañeras de la revista *La Madeja* –Celia García, Irene Choya y Sofía Sofosa– por ser un refugio amoroso, por los cuidados, por las palabras, por las preguntas. Al club de lectura feminista de Murcia, *Demoleer* por haberme regalado tantos buenos momentos, succulentas lecturas, muchas risas y por ser una trinchera tropical. Al grupo de *Bastardas* de Murcia, sabéis quienes sois, gracias por enseñarme lo que significa el activismo feminista y conjugar el verbo bastardear. A tantas compañeras del activismo con quienes he aprendido y me he nutrido de nuestros infinitos debates y discusiones.

A mi amiga Araceli Pulpillo por ser una agitación de poesía y grapas. A Bea Esteban por regalarme la inspiración radiofónica. A Mamen y a Jezabel con quienes me inicié en el activismo social, gracias por vuestro cariño y amistad. A Mariki que siempre me enseña a ver de dónde brotan los esquejes y me adentró en la huerta murciana. A Isabel Guerrero por la ternura radical. A Zulema Falcó a quien conocí en el instituto haciendo ejercicios de lógica y cuya amistad me ha acompañado a lo largo de estos años. A Irene Peña por el amor otaku que nos guía.

A mi alumnado, por haberme enseñado a lo largo de los años el significado de la palabra paciencia, compromiso y transformación. A la educación pública y a quienes, pese a los pocos recursos y obstáculos, pelean cada día por ofrecer una educación de calidad mientras dibujan con tiza nuevos mundos.

Y, por último, a David, mi mundo zurdo, mi tregua, agitador de ideas y compañero de vida, las palabras se me quedan cortas aquí. Gracias por haber creído y confiado en mí cuando a mí me costó trabajo hacerlo. Nos debemos todavía muchas canciones. A Alaska y Shuri, guardianas de escritura, porque la felinidad es una actitud que adoro cultivar con vosotras. Sois mi hogar.

*“Give name to the nameless so it can be thought”.*

Audre Lorde

*“El feminismo es bricolaje: una forma de autoensamblaje”.*

Sara Ahmed

*“Ningún «orden» opresor soportaría el que los oprimidos empezasen a decir: ¿Por qué?”.*

Paulo Freire



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	19
<b>CAPÍTULO I: LA TEORÍA FEMINISTA DE BELL HOOKS.....</b>	<b>27</b>
1.1. Introducción .....	29
1.2. Gloria Watkins, bell hooks y la política del nombre .....	33
1.3. La crítica al solipsismo del feminismo blanco estadounidense .....	39
1.4. Una epistemología propia: la construcción del pensamiento feminista negro.....	54
1.5. Feminismo para todo el mundo .....	65
1.6. El margen como una nueva geografía feminista.....	79
1.7. A modo de conclusión .....	90
<b>CAPÍTULO II: INTERSECCIONES ENTRE CLASE, RAZA Y GÉNERO.....</b>	<b>93</b>
2.1. Introducción .....	95
2.2. El sueño estadounidense y Lutie Johnson .....	98
2.3. Supremacismo blanco .....	115
2.4. Entendiendo el patriarcado .....	131
2.5. De la interseccionalidad a los sistemas entrelazados de opresión .....	144
2.6. A modo de conclusión .....	156
<b>CAPÍTULO III: LA ÉTICA DEL AMOR DE BELL HOOKS.....</b>	<b>159</b>
3.1. Introducción .....	161
3.2. <i>Homeplace</i> : arquitecturas de resistencia y amor.....	163
3.3. El amor como fuerza transformadora.....	173
3.4. Una ética del amor.....	184
3.5. Militancia espiritual.....	193
3.6. A modo de conclusión .....	201

<b>CAPÍTULO IV: CONSTRUIR UNA PEDAGOGÍA FEMINISTA.....</b>	<b>203</b>
4.1. Introducción .....	205
4.2. La educación como práctica de la libertad y de la esperanza .....	207
4.3. Pedagogía comprometida: acción docente.....	215
4.4. Anatomía de un lugar de radical apertura: el aula.....	225
4.5. Reescribir para transformar: la literatura infantil de bell hooks.....	235
4.6. A modo de conclusión .....	242
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>245</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>253</b>
<b>ANEXO .....</b>	<b>275</b>
La recepción de la obra de bell hooks en castellano .....	275

## INTRODUCCIÓN

Distintos acontecimientos marcan el desarrollo de esta tesis. El 8 de marzo de 2018 fue una jornada histórica en nuestro país. Por primera vez, el movimiento feminista organizaba una huelga que invitaba a dejar de cuidar. La huelga general feminista demostraba que las redes del movimiento habían conseguido desarrollar músculo desde el 15M. Poco más de un año después, el 7 de noviembre de 2019, las calles se llenarían con manifestaciones masivas. Algo había cambiado ya para siempre. Sin embargo, días previos a la huelga, el colectivo Afroféminas lanzaba un comunicado desmarcándose de la convocatoria. Entre las muchas razones que señalaban para no adherirse se mencionaba la invisibilización de las mujeres racializadas, migrantes y gitanas en el movimiento feminista, la falta de una perspectiva antirracista y la ausencia de una visión interseccional. Esta decisión supuso un reto para los feminismos que asistían, no sin cierto grado de asombro, a la decisión de Afroféminas. Algunos colectivos tomaron buena nota de este hecho mientras que otros decidieron ignorar la perspectiva antirracista. Aunque la situación del movimiento feminista en nuestro país ha cambiado considerablemente desde entonces, sigue sufriendo de las mismas dolencias.

La segunda fecha fue el 25 de mayo de 2020. En la ciudad estadounidense de Mineápolis (Minnesota), George Floyd era brutalmente asesinado por el oficial Derek Chauvin. Floyd gritó en varias ocasiones que no podía respirar. Un total de 28 veces gritó: "I can't breath". Esto no disuadió al agresor, quien lo mató asfixiándolo al presionar con su rodilla su cuello contra el pavimento. La historia de Floyd no fue la primera y, por desgracia, no será la última. La brutalidad policial continúa siendo un problema que no solo sacude a las fuerzas y cuerpos de seguridad estadounidenses. Ese mismo año, en el municipio de Lorca (Región de Murcia), el cuerpo sin vida del jornalero nicaragüense, Eleazar Blandón era abandonado en un hospital, había estado trabajando recogiendo sandías a más de cuarenta y cuatro grados, sin sombra y sin agua. Estos hechos, aparentemente

aislados entre sí, mantienen algo en común, dejan entrever cómo se ha construido el supremacismo blanco y cómo se abre camino. Desde el movimiento feminista hasta el trabajo agrícola pasando por el control policial, los cuerpos racializados se ignoran y se explotan.

Mi vinculación al movimiento feminista y la conexión con grupos activistas me ha llevado a interesarme por la teoría feminista tanto en un sentido teórico como práctico. El activismo feminista también me ha permitido adentrarme en la parte vivencial del pensamiento, tomar el pulso entre el discurso y la acción. Entre el trabajo editorial de revistas, fanzines y la radio feminista he ido experimentando conflictos dentro del movimiento para los que no siempre he encontrado respuestas. Son muchas las preguntas que me han sacudido durante estos años: ¿por qué hay ausencias?, ¿qué motivo hace que algunas voces se escuchen más que otras?, ¿cómo se representan los cuerpos?, ¿por qué unos poseen más visibilidad que otros?, ¿por qué nos son ajenas algunas reivindicaciones? Tenía muchas preguntas y, al mismo tiempo, muchos malestares con el movimiento feminista y con las relaciones de poder que se reproducen en él. También me preocupaba cómo abordamos esos conflictos y qué dinámicas acabamos reproduciendo en espacios que, a priori, consideramos seguros.

Cuando en 2017 llegó a mis manos *El feminismo es para todo el mundo* de bell hooks, su lectura me proporcionó muchas respuestas a gran parte de los malestares que había experimentado en el activismo. En una línea recta, Murcia y Kentucky están separadas por una distancia de 7.051 km. Sin embargo, el mundo que descubrí leyendo a hooks me resultaba, salvando las distancias, profundamente cercano. Encontré en hooks un mapa a través del cual poder adentrarme en esas tensiones que me asaltaban. Me resultó imposible no seguir sumergiéndome en el universo de su escritura. Por ello, esta tesis es personal en el sentido en el que apunta Sara Ahmed: “leer el trabajo de feministas negras y feministas de color me cambió la vida; comencé a valorar que, cuanto más se acerca la teoría a la piel, mayor es su capacidad de hacer cosas” (2018, 25). Su lectura me ha proporcionado una nueva lente con la que entender la teoría feminista pero también una reconfiguración de quién soy como mujer, blanca, de clase trabajadora e hija de migrantes del desarrollismo franquista. Leer a hooks fue un reajuste, una invitación a revisar qué papel quiero desempeñar en un mundo sacudido por el racismo, el clasismo y el sexismo. De hecho, la primera

de las preguntas que me asaltó cuando comencé este trabajo fue qué impacto tendría mi propia blanquitud a la hora de abordar el estudio de una mujer negra y cómo proceder para cuestionar mi propio privilegio. De alguna forma, considero una tarea compleja deshacerme por completo de ello. Tal vez esto no sea siquiera posible, pero he intentado, a través del trabajo bibliográfico, no seguir el camino canónico a la hora de abordar el estudio de la teoría feminista, optando por lecturas situadas que desafían el mismo privilegio que pretendo socavar. Esto me ha llevado a recurrir, además, a la literatura escrita por mujeres afroamericanas dada su capacidad de entablar un diálogo con la teoría feminista de bell hooks. Son muchos los puentes que conectan la teoría de hooks con las obras de autoras como Toni Morrison, Alice Walker o Ann Petry. En sus palabras resuena un eco de resistencia, una sinfonía de voces que desafían las sombras e iluminan nuevos caminos.

A lo largo del recorrido de esta tesis he entendido que leer a bell hooks es incompatible con quedar relegada al papel de lectora. Es imposible realizar una lectura pasiva, sino que sus libros han sido un constante diálogo transformador conmigo misma. Ha sido un ejercicio solitario, en el que la blanquitud me detuvo en un primer momento, pero a medida que he ido adentrándome en su escritura me ha animado a desplazarme hacia un lugar que me ha mostrado cómo hacerme cargo de mi propia incomodidad. Y es que, en el transcurso de la confección de esta tesis, he descubierto lo que Françoise Vergès afirma en su *No todas las feministas son blancas* cuando declara que “trazar la historia del feminismo blanco es descubrir la fabricación del consentimiento a unos privilegios establecidos en base a una ficción: la supremacía blanca” (2021, 73). Superar esa ficción es una de las tareas que han guiado el presente trabajo y, en buena medida, las palabras de hooks nos alientan a no detenernos ante aquello que nos paraliza y a cuestionar esa ficción.

\*\*\*

Nos adentramos en la obra de hooks como quien se adentra en un bosque “in a world of the backwoods where the law of the father had no meaning and no power” (hooks, 1997, 10). En este enclave, nuestra tesis persigue exponer cómo la teoría feminista de bell hooks posibilitó un cambio de paradigma en cómo se entendía el feminismo en el panorama estadounidense de finales del siglo XX y

principios del nuevo milenio. Nuestro enfoque trata de mostrar cómo comprender que el feminismo es para todo el mundo se traduce en una transformación de la sociedad en su conjunto. Pretendemos revelar cómo sus reflexiones en torno al amor y el papel de la educación en la sociedad posibilitan una recuperación del daño causado por el patriarcado capitalista supremacista blanco (hooks, 1984). Bajo estas premisas, los objetivos principales de esta tesis son: analizar la teoría feminista de bell hooks, investigar las intersecciones entre clase, raza y género que se dan en su obra y desarrollar una comprensión de su ética del amor y sus vínculos con su pedagogía comprometida. Los objetivos secundarios incluyen analizar cómo bell hooks reinterpreta y desafía las corrientes feministas de la segunda ola, estudiar cómo su obra opera desde las coordenadas de las epistemologías feministas negras y explorar la conceptualización sobre el margen como lugar de apertura. De este modo, el pensamiento de bell hooks nos invita a explorar nuevas geografías feministas. Con esta tesis, buscamos no solo poner en valor sus contribuciones a la teoría feminista sino también evidenciar cómo sus propuestas siguen ofreciendo nuevos caminos para la transformación y la mejora de nuestra sociedad.

Elaborar una tesis sobre bell hooks conlleva la dificultad añadida de que su escritura está alejada de las convenciones académicas. No hay en hooks voluntad de sistematizar sus propuestas. Por ello, uno de nuestros principales retos ha sido agrupar sus ideas en bloques temáticos. Esta tarea ha sido dificultosa puesto que raras veces encontramos en su obra esta voluntad, más extraño, si cabe, resulta encontrar, en sus numerosos escritos, bibliografía o notas a pie de página. Esta decisión de la autora responde a su deseo de acercar el feminismo a la sociedad en su conjunto (hooks, 1994b, 72). La lógica de hooks obedece a una estrategia política. Aunque formaba parte de la academia, sentía la necesidad de abandonarla para abrir su teoría feminista al mundo. Teniendo esto en cuenta, nos hemos centrado en delimitar qué y cómo se configura su teoría feminista atendiendo a sus preocupaciones, lo cual nos ha llevado a seguir sus lecturas e influencias. Es fundamental destacar la extensa bibliografía sobre la autora en inglés, que contrasta significativamente con la escasa disponible en nuestro idioma. Sin embargo, las traducciones que han ido apareciendo en castellano recientemente, han generado un creciente interés por sus trabajos. En este sentido, con esta tesis pretendemos, en la medida de nuestras posibilidades, contribuir al conocimiento y estudio de su obra.

La estrategia metodológica que hemos decidido adoptar ha sido la de la argumentación filosófica con sus textos, abarcando tanto aquellos más ensayísticos, como sus autobiografías o su literatura infantil. Para ello, hemos estructurado nuestra investigación en cuatro capítulos que reflejan, a nuestro modo de ver, los pilares fundamentales de su pensamiento. Este recorrido a través de los trabajos de bell hooks se configura en torno de lo que consideramos que son los movimientos estratégicos de su prolífica obra. Su compromiso con el movimiento feminista, la comunidad afroamericana y la educación resuenan con fuerza en su escritura. Como mencionábamos anteriormente, sumergirse en la lectura de hooks es como adentrarse en los inmensos bosques de Kentucky buscando, entre ese mundo de cosas salvajes, la belleza y la esperanza que pueden devolvernos estrategias con las que contrarrestar el odio y con las que ensanchar nuestro mundo.

Dedicamos el primer capítulo de esta tesis a la teoría feminista de bell hooks. Comenzamos explicando la lógica que subyace tras la estrategia de Gloria Watkins de convertirse en la teórica bell hooks y cómo la cuestión de nombrarse es un asunto político. A continuación, analizamos cómo la teoría feminista de bell hooks es, a nuestro juicio, un remedio a lo que Adrienne Rich denominó como “solipsismo blanco”. Para ello, atenderemos a cómo su teoría se enmarca dentro de la epistemología negra. Las herramientas conceptuales que proporciona bell hooks se convierten, en la teoría feminista, en un terreno en disputa desde el cual poder redefinir la experiencia de las mujeres negras. A través de su obra, resignifica el lugar que las mujeres afroamericanas ocupan en la teoría feminista y hará del margen un lugar de radical apertura desde el que otorgar el ensanchamiento del feminismo.

En el segundo capítulo “Intersecciones entre clase, raza y género” se realiza un recorrido a través de los principales ejes que permiten comprender la teoría feminista de bell hooks desde una perspectiva interseccional. Aunque ella no utiliza este término explícitamente, plantearemos cómo los sistemas entrelazados de opresión constituyen la particular forma que hooks emplea para ofrecer un análisis interseccional. Con este fin, nos detendremos en los ejes sobre los que se articula el patriarcado capitalista supremacista blanco. Esta tarea nos lleva a adentrarnos en cómo el clasismo, el supremacismo blanco y el patriarcado se articulan y crean un entramado que afecta, de manera especial, a las mujeres negras de clase trabajadora. Finalmente, concluiremos el capítulo destacando

cómo, para hooks, la autonarración se convierte en una herramienta clave para comprender cómo operan los sistemas entrelazados de opresión.

En el tercer capítulo, titulado “La ética del amor de bell hooks”, mostraremos cómo su teoría feminista viene acompañada de una ética feminista: la ética del amor. Su propuesta ética busca dar sentido al dolor y al sufrimiento, integrándolos en una ética cuyo objetivo es superarlos. Nos detendremos en explorar la relevancia del concepto de *homeplace* y cómo los espacios domésticos creados por mujeres negras se convirtieron en bastiones de amor, donde lo doméstico adquiere un nuevo significado de subversión de las dinámicas racistas (cf. Kohpeiß, 2023). Hooks contempla el espacio doméstico de las familias afroamericanas como espacios de resistencia. Aquí observaremos cómo el amor se convierte en una herramienta que permite revertir el odio presente en la sociedad americana y cómo su análisis propone un nuevo paradigma ético, influenciado por pensadores como Martin Luther King, Paulo Freire y Erich Fromm. Su enfoque espiritual, vinculado al cristianismo y al budismo, resalta la importancia de la conexión comunitaria. A nuestro modo de ver, hooks concibe el amor como una herramienta casi mesiánica, capaz de salvarnos del odio y de las historias de dolor que afectan a toda la humanidad.

En el último capítulo de esta tesis, “Construir una pedagogía feminista”, se aborda la estrecha conexión que hooks establece entre educación y transformación social, destacando su confianza en la enseñanza como herramienta para desafiar y dismantelar los sistemas de dominación. A partir de las ideas de Paulo Freire, hooks presenta su trilogía educativa como una llamada a la acción del profesorado. Su enfoque presenta el aula igualmente como un espacio de radical apertura, donde tanto docentes como estudiantes pueden construir una comunidad de aprendizaje que no solo se encarga de reflexionar sobre el mundo sino de transformarlo. Para hooks, esta transformación requiere de una ética amorosa, la cual nunca culmina pues es el incesante proceso de desaprender desde el aula la impronta de los sistemas de dominación.

La vida de bell hooks fue un constante ejercicio de lectura, escritura y siembra de esperanza a través de las palabras. Toda su vida reflejó el fervor con el que abrazó las ideas feministas y antirracistas y cómo las acuerpó en cada aspecto de su trayectoria personal y profesional. Lo hizo con alegría, ahínco y con un compromiso que la acompañó hasta sus últimos momentos. Sus palabras nos siguen inspirando porque nos enseñó que hay un nombre para cada una de

nuestras heridas y que, si queremos, podemos atenderlas y sanarlas. Pero también encontramos en ellas el abismo de lo que desconocemos. Sus palabras nos animan a hacernos cargo de aquello que genera dolor, a que aprendamos a tomar partido, a que ninguna injusticia nos sea ajena. Hooks persiguió hasta el final de sus días atender a esas heridas, quizás por eso, en sus últimos años de vida, abandonó Nueva York para regresar a su Kentucky natal. Se despidió de la vida en el lugar donde, siendo niña, vivió el dolor de la desigualdad, cuando aún no tenía las palabras para nombrar el problema. Así, regresó al espacio que inspiró cada una de sus búsquedas intelectuales. La mujer adulta que regresó a Kentucky ya tenía las palabras, había desentramado los sistemas de dominación. Además, había logrado construir un legado dedicado a la búsqueda del entendimiento, la libertad y el amor. La obra de hooks es una trinchera frente a la irracionalidad. Sus palabras son un refugio donde encontrar fortaleza y apreciar la radical vulnerabilidad que nos habita.



## CAPÍTULO I: LA TEORÍA FEMINISTA DE BELL HOOKS

*Porque no existen ideas nuevas. Tan sólo existen nuevos medios de sentir las, de examinar cómo se sienten esas ideas viviéndolas un domingo a las siete de la mañana, después del desayuno, en pleno frenesí amoroso, haciendo la guerra, dando a luz o llorando a nuestros muertos... mientras sufrimos por los viejos anhelos, batallamos contra las viejas advertencias y los miedos a estar en silencio, impotentes, solas, mientras saboreamos las nuevas posibilidades y nuestra nueva fortaleza.*

Audre Lorde, *La hermana, la extranjera* (2003).

*I am a product of an intellectual tradition which until twenty-five years ago did not exist within the academy. Like patchwork in a quilt, it is a tradition gathered from meaningful bits and pieces. My tradition has no name, because it embraces more than womanism, Blackness, or African studies, although those terms will do for now.*

Barbara Omolade, *The Rising Song of African American Women* (1994).

*¿Cómo puede un tendero blanco, un inmigrante de cincuenta y dos años, con sabor a patatas y cerveza en la boca, la mente esmerilada por la Virgen María de ojos de gacela, la sensibilidad embotada por una permanente conciencia de pérdida ver a una niña negra?*

Toni Morrison, *Ojos azules* (2001).



## 1.1. Introducción

Gloria Watkins, más conocida bajo el pseudónimo de bell hooks<sup>1</sup>, es una de las pensadoras feministas más relevantes del panorama estadounidense de este siglo. Su trabajo ha oscilado entre la teoría feminista, la crítica cultural y la pedagogía crítica. No obstante, hooks no se ha limitado a ofrecer un enfoque meramente teórico, sino que ha convertido su teoría feminista en un replanteamiento radical de la realidad desde propuestas arraigadas en la propia praxis social. Su teoría está atravesada por la convicción de que el feminismo es una lucha para acabar con la opresión sexista (hooks, 1984). Hooks posee una prolífica obra que hemos abordado a lo largo de este trabajo centrándonos en su teoría feminista, su ética del amor y, en una parte final, en su pedagogía. Consideramos que estos tres pilares fundamentales están interconectados y constituyen la base del pensamiento político y ético de la autora. En torno a ellos, pretendemos llevar a cabo un estudio exhaustivo de su obra.

Gloria Jean Watkins nació el 25 de septiembre de 1952 en Hopkinsville (Kentucky), una pequeña ciudad del sur de Estados Unidos donde todavía prevalecía la segregación racial. Aquella experiencia marcó fuertemente su forma de entender el mundo. La comunidad en la que creció le otorgará la fortaleza para resistir y enfrentar el racismo, al igual que dibujó experiencias tanto positivas como negativas que influyeron, de manera profunda, en su perspectiva feminista. Durante los años sesenta asistió a aulas segregadas y, con apenas diez años, comenzó a escribir sus primeros poemas. Su pasión por las letras, la llevó a estudiar en la Universidad de Stanford en 1973 cursando estudios de Lengua Inglesa, además de un MA en la Universidad de Wisconsin y finalizaría su formación realizando un doctorado en la Universidad de California. Con diecinueve años elaboró su primera obra de teoría feminista: *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (1981), mientras lo compaginaba con un trabajo como operadora telefónica. La publicación de este escrito no le resultó fácil. Fue rechazado por varias editoriales. Sin embargo, estos obstáculos no la detuvieron y continuó elaborando el manuscrito que, finalmente, recibió el visto bueno de South End Press y se publicaría en 1981. La obra, compuesta

---

<sup>1</sup> Hooks elige escribir las iniciales de su nombre y apellido en minúsculas para centrar la atención en sus ideas en lugar de en su identidad personal. No obstante, a efectos pragmáticos y puramente estilísticos en la presente tesis se escribe en mayúscula después de un punto o al principio de oración.

por una colección de ensayos escritos entre 1972 y 1973, ponía el énfasis en el concepto de raza y era especialmente crítica con el feminismo blanco hegemónico de la época. Como han señalado Paola Rudan y Matteo Battistini (2023), esta primeriza obra reveló una preocupación que acompañaría toda su producción intelectual: la de no separar las categorías sexo, raza y clase. Se trataba de evitar interpretaciones que supusieran la primacía de una de aquellas categorías sobre las demás y evitar con ello que las políticas de identidad continuaran operando como una cortina de humo que impedía ver la conexiones entre las distintas formas de opresión.

Su interés por la teoría feminista y la cuestión de la raza la llevó a doctorarse con una tesis sobre la ficción en Toni Morrison en la Universidad de California (1983). Su convicción de que la educación era la única vía para quienes procedía de clases sociales desfavorecidas, la impulsó a dedicarse a la docencia universitaria. Trabajó en la Universidad de California en Santa Cruz y a inicios de los años 80 se incorporó a la Universidad de Yale en New Haven (Connecticut) para impartir docencia en *African American Studies*. En 1988 se incorporó al Oberlin College en Ohio como profesora de literatura inglesa y estudios de la mujer. En 1994 aceptó el puesto de profesora distinguida en el City College de Nueva York. Posteriormente, en 2004 regresa a su Kentucky natal donde impartiría clase en el Berea College<sup>2</sup>. Su destacada labor, tanto dentro como fuera de la academia, la llevó a recibir el *Distinguished Professor* en el City College de Brooklyn. Más tarde, en 2014, fundaría el The bell hooks center, cuyo trabajo se vería inspirado por las célebres citas de la autora: “el patriarcado no tiene género” (hooks, 2010, 170) y el “feminismo es para todo el mundo” (hooks, 2000b, x). Este centro posee como principal objetivo ser un espacio inclusivo para estudiantes que han estado tradicionalmente

---

<sup>2</sup> El Berea College fue fundado en 1855 por el reverendo John Gregg Fee, con la misión de proporcionar educación a personas de todas las razas y géneros, en un momento en el que la segregación y la discriminación racial estaban presentes en todas las instituciones norteamericanas. Fue la primera universidad mixta y no segregada en el sur de Estados Unidos. Berea se convirtió en un símbolo de igualdad y justicia social. Fee nació en una familia esclavista, sin embargo, sus ideas antiesclavistas le llevaron a alejarse de su familia y el negocio de esclavos. Fundó el Berea College como una comunidad utópica, en la que la educación era ofrecida de igual forma a personas negras y blancas. Vendió parte de las tierras que su padre esclavista le había legado y utilizó los fondos para comprar la libertad de la mujer negra que lo había cuidado de niño, Juliet Miles. Fundó varias iglesias en las zonas rurales de Kentucky donde predicaría contra la esclavitud. Sobre el legado de Fee, véase: Jones (1934).

infrarrepresentados, brindándoles un sentido pertenencia en sus aulas y en el mundo<sup>3</sup>.

La vida de bell hooks no fue la de una intelectual que trabajara de manera solitaria. Si algo caracterizó su pensamiento fue su frecuente diálogo con grandes intelectuales de su época. A lo largo de su vida colaboró con Paulo Freire, Stuart Hall, Gloria Steinem o Cornel West entre una larga lista de personalidades vinculadas a la filosofía, la teoría feminista, la crítica cultural y el pensamiento radical.

La obra de hooks es, en buena medida, una caja de resonancia del estado de la cuestión sobre raza, género y clase en Estados Unidos a finales del pasado siglo y principios del siglo XXI. El trabajo de hooks está intensamente vinculado al legado intelectual de las escritoras y escritores afronorteamericanos; solo por citar algunos, podríamos destacar a: Toni Cade Bambara, Alice Walker, Toni Morrison, Angela Y. Davis, Anna Julia Cooper, Ama Mazama, Cornel West, Zora Neale Hurston, Paule Marshall o Michele Wallace. De hecho, aunque podríamos afirmar que son muchas las intersecciones de su trabajo con otros proyectos filosóficos y literarios, entre ellos, cabe destacar la huella que dejaron los escritos de Toni Morrison<sup>4</sup> en una joven lectora que pronto comprendió a la perfección la crítica social que latía tras las letras de la gran premio Nobel. No es por lo tanto de extrañar que el doctorado de bell hooks se dedicara, como se ha indicado, a la ficción en la literatura de la autora de *Ojos azules*.

Su legado, junto al de otras intelectuales, inaugurará una filosofía negra en aras de establecer una epistemología cuyo objetivo será ir más allá del concepto de raza, para proponer nuevas coordenadas que se centren más bien en las

---

<sup>3</sup> The bell hooks center es un espacio educativo que honra y promueve el legado de bell hooks, así como los estudios en teoría feminista y crítica cultural. Además, organiza una serie de conferencias y cursos con académicos, activistas y artistas feministas para enseñar a la comunidad a entender y desafiar las estructuras de poder vigentes. Para más información: <https://www.berea.edu/centers/the-bell-hooks-center>

<sup>4</sup> Toni Morrison fue una destacada escritora, editora y profesora estadounidense. Es reconocida como una de las figuras literarias más influyentes del siglo XX. Su obra explora la experiencia afroamericana, abordando temas como la esclavitud, la belleza negra, el racismo, el trauma, la comunidad o el amor. Una de sus novelas más conocidas es *Ojos azules* (*The Bluest Eye*, 1970), en la que exploraba el impacto del racismo a través de los ojos de Pecola, una niña afroamericana de 11 años, procedente de una familia disfuncional y empobrecida. Hooks realizaría en su ejercicio de tesis doctoral un exhaustivo análisis de la obra de Morrison. Bajo el título de *Keeping A Hold On Life: Reading Toni Morrison's Fiction* (1983), una joven Gloria Watkins examinó cómo Morrison utilizaba la narrativa para recuperar y reconstruir historias que habían sido suprimidas o distorsionadas por las estructuras dominantes. Su investigación se centró en explicar cómo en las novelas de Morrison operan complejas dinámicas de identidad, racismo y género y en explorar el papel de la memoria en la vida de las personas negras en Estados Unidos. Sobre la obra de Toni Morrison: Heinert (2009), Jakubowicz y Perchard (2017).

dinámicas de opresión y esclavitud (Asante y Mazana, 2005). Conviene igualmente señalar que, como ha indicado McKittrick (2010), su obra actúa en dos líneas, por un lado evidencia la carencia de escritura sobre mujeres negras, su historia y sus vivencias, mientras que, al mismo tiempo, articula una fuerte crítica al feminismo de la segunda ola, que había relegado a los márgenes la experiencia de aquellas mujeres.

En la actualidad, bell hooks ha sido reconocida como una de las académicas feministas negras más influyentes del último siglo. Fue elegida por la revista *Time* en su colección *100 Women of the Year* como figura destacada del año 1983 por su impacto en cambiar la forma en que se entienden las luchas por la justicia social y el género<sup>5</sup>. Además, junto a su amiga Gloria Steinem, Naomi Wolf y Urvashi Vaid protagonizaría en 1994 la portada de la revista *Ms.* en un número dedicado a la gran variedad de pensamiento dentro de los feminismos. Su trabajo no solo ha redefinido el feminismo, sino que también ha proporcionado nuevas herramientas críticas. El empeño de su labor intelectual por desmantelar lo que ella misma denomina *patriarcado capitalista supremacista blanco* recorrerá toda su obra (McKittrick, 2010, 242).

También conviene hacer una mención al estilo de escritura de nuestra autora que obedece a su voluntad de articular una obra que pudiera llegar al mayor número de personas posibles (hooks, 1994a). En verdad, en la escritura de hooks se percibe una vocación pedagógica, que se refleja en un recurrente estilo autobiográfico, que se distancia del enfoque típicamente académico. Esta lógica, profundamente estratégica, responde a su deseo de interpelar más a los lectores y de intervenir en la realidad social. También es importante resaltar que su escritura no se circunscribe al ámbito universitario, sino que pretende desdibujar la frontera entre trabajo académico, la divulgación y la creación, difuminando, en hooks, la separación entre la intelectual y la activista.

Para el capítulo que nos ocupa, hemos seleccionado las principales obras a través de las cuales se articula su teoría feminista que son: *Ain't I a Woman* (1981), *Feminist Theory: From Margin to Center* (1984) y *Feminism is for Everybody: Passionate Politics* (2000b). No pretendemos decir con ello que la teoría feminista de bell hooks se circunscribe única y exclusivamente a estas tres obras. Pero sí

---

<sup>5</sup> El objetivo de esta publicación no es solo celebrar a mujeres influyentes, sino también ofrecer una perspectiva más inclusiva de la historia poniendo de relieve las contribuciones femeninas que, a menudo, han sido subestimadas o ignoradas.

consideramos que, a través de una lectura exhaustiva de ellas, se puede extraer los principales ejes que recorrerán sus aportaciones a la teoría feminista contemporánea y que serán, en consecuencia, una constante en el resto de su prolífica obra.

## 1.2. Gloria Watkins, bell hooks y la política del nombre

“Lo personal es político” es una consigna que ha acompañado al feminismo occidental desde los años setenta del pasado siglo hasta nuestros días. La *Política sexual* (1969) de Kate Millett consiguió sintetizar en este lema lo que se consolidaría como un pilar del pensamiento feminista, estableciendo las bases del feminismo radical<sup>6</sup>. Cuando “lo personal es político”, las experiencias que nos atraviesan pasan a convertirse en la posibilidad de comprender que encarnamos algo más que nuestra subjetividad. Las experiencias personales son la caja de resonancia de lo que Kate Millett denominaría patriarcado. Como ya había señalado Kate Millett, las estructuras opresivas se configuran a través de múltiples ejes sociales, tales como la clase, la raza y el sexo. Desde una aproximación cercana, la filósofa Sara Ahmed ha hablado de “conceptos sudorosos” para describir cómo enfrentamos y damos sentido a experiencias desgarradoras (2018, 28). Estos conceptos emergen de nuestras vivencias encarnadas y ofrecen una forma de hablar sobre lo que nos atraviesa. Así, estos “conceptos sudorosos” nos permiten habitar la “casa de la diferencia” con la que soñaba Audre Lorde<sup>7</sup> (2003), al abordar y comprender las complejas experiencias de opresión y resistencia que nos afectan.

La creación de bell hooks como seudónimo para la faceta de escritora de Gloria Watkins se articula desde ese desgarramiento. Las situaciones de subordinación

---

<sup>6</sup> El feminismo radical se caracterizó por sus críticas al feminismo liberal al que acusaba de ignorar las dinámicas de poder que se establecían en el sistema sexo-género y en el resto de las esferas sociales. El feminismo liberal se había limitado a apuntar a la esfera pública y privada, además de señalar principalmente la igualdad como horizonte de expectativas. Además de Kate Millett, otras autoras que son consideradas como representantes del feminismo radical son: Catharine McKinnon, Andrea Dworki, Shulamith Firestone y Monique Wittig. Para una ampliación sobre esta cuestión véase: Aguilar García (2008). Sobre la obra de Kate Millett es recomendable consultar: De Miguel Álvarez (2015) y Puleo García (1994).

<sup>7</sup> Audre Lorde fue una destacada poeta, feminista, activista, académica y escritora estadounidense de ascendencia caribeña. En sus obras aborda temas relacionados con la identidad, el racismo, la opresión y la sexualidad. Su escritura está marcada por una exploración de las experiencias de las mujeres negras y por su crítica al feminismo blanco que ignoraba las cuestiones de sexo, clase y raza. Sobre la obra de Audre Lorde, Bolaki y Broeck (2015).

y violencia a las que la joven Gloria estuvo expuesta, hicieron que su identidad como pensadora no se pudiese articular desde el nombre que le fue asignado. Desde bien pequeña su carácter y determinación supuso un reto para sus padres. Quienes sumidos en la crianza de las cinco hermanas y el hermano de hooks, tenían que lidiar con “one bright-eyed child relentlessly questioning, daring to challenge male authority, rebelling against the very patriarchal norm they were trying so hard to institutionalize” (hooks, 1994, 60). Este entorno minará su autoestima, a lo que habría que sumarle las pocas expectativas que su familia proyectaba sobre ella, además de la violencia epistemológica que había recibido en las aulas desagregadas. Estas situaciones configuraron una estela que imposibilitaba la emergencia de una posible escritora.

La adopción del seudónimo “bell hooks” se convierte en un acto de reclamación y autonomía, permitiéndole construir una identidad de autora y pensadora, libre de las limitaciones impuestas por su nombre original. Es más, cuando “lo personal es político”, elegir un nombre deviene un acto de afirmación ante la herida de una infancia marcada por la violencia patriarcal, el clasismo y la segregación racial. Si los “conceptos sudorosos”, apuntados por Ahmed (2018), responden a circunstancias críticas que requieren una respuesta, podríamos sostener que bell hooks es la respuesta a la herida patriarcal, racista y sexista de Gloria Watkins. Se trata de la proyección sobre la que emerge la intelectual, la cicatrización de la herida que se desea sanar, la búsqueda de una explicación al dolor infringido por los sistemas de dominación. En última instancia, estamos ante una sanación que hooks encuentra a través de la escritura<sup>8</sup>. Como ella misma expresa: “I wanted a life in words. I wanted to be a writer. I wanted to be able to enter this sacred real at will and in there the meaning of grace” (1999, xv). Esta aspiración refleja cómo la escritura se convierte en un medio para ella. No solo para la autoexpresión, sino también para la transformación y la redención social. En definitiva, su pseudónimo emerge como una reacción feminista a las violencias patriarcales.

La articulación de un nuevo nombre conllevará la posibilidad de crear una identidad propia y alejarse así de la que le fue asignada. Así pues, nuestra autora

---

<sup>8</sup> Para una reflexión detallada sobre el papel de la escritura en su vida, así como sobre su experiencia como escritora y mujer negra, se puede consultar *Remember Rapture: The Writer at Work* (1999), en el que bell hooks examina el significado y la trascendencia de su labor literaria. Además, en *Wounds of Passion: A Writing Life* (1995) reflexiona sobre sus memorias, sobre la escritura, el amor y la sexualidad.

pretendía huir de la frivolidad a la que le parecía estaba asociado su nombre (hooks, 1989, 160). Igualmente cuando comienza su trabajo como escritora, considera que este cambio desempeñó un papel importante para su trayectoria profesional. Una vez que sus intereses comienzan a estar relacionados con la teoría feminista, surge una incompatibilidad entre quién era y la persona que deseaba ser. El porqué de este hecho radica en cierta dificultad entre su vida anterior y su vida como escritora, lo que terminará por desembocar en la separación definitiva entre Gloria Watkins y bell hooks. Así, en un ejercicio de subversión feminista, elige el nombre con quién quiere ser identificada con respecto a su obra. De este modo, Gloria Watkins, hija de Rosa Bell, ama de casa y Veodis Watkins, empleado del servicio postal, emerge como bell hooks escritora y crítica cultural. No se trata tanto de dos identidades separadas sino más bien de “to parts of a whole self that is composed of many parts” (hooks, 1990, 221). De esta manera, cuando se define a sí misma lo hace asumiendo que “bell hooks” es su identidad como escritora y una parte más de quién es (Childers y hooks, 1990, 61). No implica, por lo tanto, una identificación entre esferas diferenciadas, sino que son partes integradas de un todo que con el que la autora se vincula plenamente.

La combinación de su nombre y su apellido tiene raíces en su genealogía familiar. Por un lado, es el nombre de su bisabuela por parte materna, Bell Blair Hooks, una mujer que según la autora recuerda era alguien a quien familiarmente se la reconocía con respeto y cuya figura se asociaba a la fortaleza y la tenacidad. Su recuerdo se articulaba a través de las virtudes que presentaba el carácter de una mujer que, en una sociedad segregada y en la que imperaba el supremacismo blanco, hubiera hecho lo que hubiera sido necesario para sobrevivir (hooks, 1989, 161). De este modo, la recuperación de este nombre es un homenaje a su genealogía familiar. De ahí que destaque que “claiming this name was a way to link my voice to an ancestral legacy of woman speaking” (1989, 161). Igualmente, Bell Blair Hooks era para hooks un símbolo de lo que podría llegar a ser y que, a su vez, se alejaba de lo que sus padres jamás hubieran esperado que ella fuese. Como ella misma dice: “became a symbol of what I could become, all that my parents had hope little Gloria would never be” (1989, 162). Así pues, recuperar parte de su nombre se convierte en un gesto de rebeldía (hooks, 1989, 163). En este sentido, menciona: “it was part of a strategy of empowerment, enabling me to surrender Gloria, give her back to those who had

created her, so that I could make and find my own voice" (1989, 163). Hay, por lo tanto, una necesidad de articular una voz propia con la cual poder acceder a la escritura, una urgencia que requiere de forma necesaria romper con el silencio. Gloria Watkins era el silencio de una bell hooks dispuesta a adentrarse en las experiencias dolorosas de su infancia y adolescencia. Como veremos a lo largo de este trabajo, dotar de explicación a las lógicas de dominación recorrió todos sus textos.

Como Ahmed mantiene "si nuestros textos son mundo, hemos de hacerlos con materiales feministas" (2018, 30), los materiales feministas a través de los que Gloria Watkins construye su faceta como pensadora son las figuras de las mujeres de su familia, su bisabuela y su madre. Quienes, pese a vivir en entornos sometidos al racismo y al sexismo, resistieron mostrando amor a sus criaturas, fueron capaces de construir una comunidad de amor y cuidado a pesar de la violencia y hostilidad que recibían de fuera de ese entorno a través del racismo y del clasismo (Vega-González, 2002). Es por ello que hooks no vacila en declarar que "when the name bell hooks is called, the spirit of my great-grandmother rises" (1989, 166). Nos encontramos ante un proceso activo de reconocimiento y recuperación de voces que habían sido relegadas al silencio (Davidson y Yancy, 2009, 4). Hooks se aproxima al pensamiento de Lorde, quien afirmaba que "tu silencio no te protegerá" (2008, 13), subrayando así la importancia de lograr articular una voz propia que desafíe el silencio impuesto desde el seno familiar. Por otra parte, la elección de un nombre diferente, también se encuentra circunscrita en la problemática del feminismo de su época, el cual, a ojos de hooks, había puesto demasiado énfasis en las dinámicas de culto a la personalidad, desviando la atención de las cuestiones colectivas y estructurales esenciales para el movimiento. Tanto es así que no duda en aclarar que:

Among feminist thinkers, I have witnessed the reluctance to change perceptions about the nature of white female experience, of the women's rights movement in the United States. Often it seemed over-identification with ideas, seeing them as not merely expressions of one's self but as absolute representations of the self, blocked creative, critical thinking and intellectual growth. In using the pseudonym, I consciously sought to make a separation between and identity so that I could be open to challenge and change (hooks, 1989, 163).

En otras palabras, los derroteros que había tomado parte del movimiento feminista estadounidense de los setenta y ochenta apuntaban a qué era más importante quién enunciaba las ideas que qué se proponía. A este respecto, afirma: “the point of the pseudonym was not to mask, to hide my identity but rather to shift the focus to make it less relevant” (1989, 164). Algo que no era casual, el impacto del feminismo en la cultura popular, así como su relevancia social y cómo eran presentadas las pensadoras feministas en los *mass media*, es algo que está muy presente en su planteamiento<sup>9</sup>. Tanto es así que no titubea en sostener que “within a capitalist consumer society, the cult of personality has the power to subsume ideas, to make the person, the personality into the product and not the work itself” (1989, 165). De este modo, hooks asume que su estrategia de elegir un seudónimo va enfocada a no convertirse en un mero producto feminista y enfatiza que “it is part of an ongoing effort to maintain my inner well-being while engaging in a process of public sharing both through my work and through public discussion” (1989, 165). De forma paralela, usar un seudónimo le permitía hablar de su trabajo con personas que no sabían que efectivamente ella era la autora. Este distanciamiento le proporcionaba una mayor libertad para explorar y expresar ideas sin la presión de su identidad pública. En esencia, le permitía consolidar una distancia entre obra y autora.

No deja de ser algo paradójico que el asunto de su nombre sea, por un lado, algo desconcertante y divertido y que, a su vez, sea una cuestión que implique seriedad (hooks, 1989, 165). Esto se debe a que, además de conllevar cierto empoderamiento, representaba una fuente de placer que estaba íntimamente relacionado con determinadas prácticas culturales africanas:

Often the names I give to things and people are related to my past. They are way to preserve and honor aspects of the past. Speaking of ancestor acknowledgment within African traditions has been a way to talk about how we learn from folks we may never have known but who live again in us (hooks, 1989, 166).

---

<sup>9</sup> Respecto a este tema, la experta en cultura popular Andi Zeisler ha señalado que, a pesar de las innovadoras teorías feministas que abordaron la raza y la sexualidad como ejes de opresión, estas no fueron asumidas desde el feminismo *mainstream*, que consideró que el movimiento feminista ya había alcanzado su objetivo a través de la lucha por la igualdad. Según Zeisler (2016), hubo un borrado intencional en Estados Unidos desde la cultura popular de las aportaciones de autoras durante los años 80 (chicanas, latinas, negras) ya que sus discursos no podían ser absorbidos por el capitalismo como un objeto de consumo más.

En definitiva, este juego de nombres se circunscribe dentro de lo que sería un gesto subversivo de autodefinición. Si en el principio fue el verbo y si como la escritora Ursula K. Le Guin (2018) plantea, somos una especie verbal, nombrarse sería, para hooks, una transformación hacia quién se desea ser. Recurrir a un seudónimo era también para nuestra autora un recuerdo constante de que lo significativo eran las ideas y no tanto quién las enunciara. Este es el motivo por el cual igualmente optó por las minúsculas para romper, también, con la norma ortográfica que decide qué palabras son más importantes que otras. En un intento de minar la atención al yo y centrarse más bien en qué ideas se proponían, hooks no dudó en realzar que “I did not want to become over-identified with these ideas, so attached to them that I would be unable or unwilling to change perspectives, to let them go if necessary, to admit error in my thinking” (1989, 163). Podríamos decir que el “bell hooks” es el “mundo zurdo”<sup>10</sup> de Gloria Watkins desde el que se pueden crear y pensar otros mundos, otras realidades. Una tarea que tendrá como base criticar la herencia de un feminismo liberal que no había reflexionado sobre lo problemático de su planteamiento. Una visión reduccionista que había llevado al movimiento a configurarse predominantemente como blanco y de clase media, limitando sus demandas políticas en torno al concepto de igualdad. En este contexto, las herramientas conceptuales que sustentan la propuesta de hooks son herederas de una filosofía negra que hará de la negritud una categoría epistemológica con la que interpretar la realidad.

Además, la escritura en minúsculas puede ser interpretada como un gesto de humildad. La capitalidad de la grafía obedece al yo, un término, en última instancia, reducido a la individualidad. Elegir las minúsculas es una forma de colectivizar el pensamiento, de realizar un giro hacia lo común de las ideas y no hacia el individualismo que las genera.

Toda la explicación que recae sobre la voluntad de cambiar de nombre no deja de ser una metáfora de lo que posibilita el pensamiento de hooks: poner en valor las genealogías familiares para rastrear las huellas de las heridas de los sistemas de dominación, y poder encontrar en ellas las herramientas para

---

<sup>10</sup> El concepto de “mundo zurdo” fue acuñado por la filósofa chicana Gloria Anzaldúa para describir el universo de la mestiza y se ha convertido en un término clave para las pensadoras chicanas (Anzaldúa, 2015; Meloni, 2021; Palacio Avendaño, 2020; Pardo Contreras, 2024a). Utilizamos el término desde una perspectiva ontológica, refiriéndonos al mundo de “aquellos que nacieron ya expulsados y fuera del mundo” (Palacio Avendaño, 2020, 78).

resistirlas y desactivarlas. Su objetivo será, por lo tanto, poder articular una teoría feminista que atienda a las diferencias que había pasado por alto el feminismo liberal para, posteriormente, crear una nueva cartografía feminista que permita mirar hacia los márgenes como lugar desde el cual poder construir alternativas a las formas de dominación opresivas. Este es el motivo por el que entendemos que su nombre es algo más que una decisión, es una metáfora de lo transformadora que resulta su teoría feminista.

### 1.3. La crítica al solipsismo del feminismo blanco estadounidense

En julio de 1840 se celebró en Londres la Convención Mundial contra la Esclavitud, un encuentro cuyo objetivo era su erradicación a nivel global. Aunque la mayoría de los asistentes eran hombres, algunas mujeres aspiraban a tener una participación activa en el movimiento. Sin embargo, cuando intentaron hablar, se les pidió que permanecieran calladas y sentadas. Ante esta negativa, dos mujeres adoptaron la decisión de crear un encuentro en el que las mujeres sí pudieran tomar la palabra. Fueron Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton quienes, no contentas con aquella decisión, organizaron la *Convención de Seneca Falls* en 1848. Desde este movimiento, se desarrollará el germen de lo que posteriormente será considerada como primera ola feminista en Estados Unidos<sup>11</sup>. Un movimiento que, como veremos a continuación, desde sus orígenes, ha tenido en su epicentro la lucha por el sufragismo universal y el antirracismo (Zinn, 1997). Después de *Seneca Falls*, las mujeres buscaron asumir un papel aún más activo. Cuando se les negó el derecho a hablar en convenciones relevantes, formaron su propia sociedad, la *Woman's State Temperance Society* de Nueva York en 1852, defendiendo su derecho a participar plenamente en el movimiento abolicionista (Rendall, 1985, 256-257).

---

<sup>11</sup> La sufragista irlandesa Frances Power Cobbe fue la primera en realizar la analogía entre el movimiento de las olas y los movimientos a favor de los derechos de las mujeres. Esta metáfora continúa siendo utilizada para designar dichos movimientos, aunque no está exenta de polémica. Lidia Nicholson (2010) fue una de las primeras en señalar el corte etnocentrista de esta forma de agrupar los movimientos por la lucha de los derechos de las mujeres. La metáfora que propone Nicholson es la de caleidoscopio puesto que ofrece una visión compleja, donde la intensidad de los tonos varía, generando un todo que se retroalimenta desde sus partes. Desde otras perspectivas, se sigue defendiendo que, a pesar de las limitaciones del concepto ola, continúa siendo una herramienta analítica conceptual útil por lo que designa pero también "porque, además, nos ilustra no sólo los logros feministas, sino también las reacciones patriarcales que surgen contra ellos." (Garrido Rodríguez, 2021, 491).

La *Declaración de Sentimientos de Seneca Falls* (1848) fue el primer documento que tuvo como objetivo señalar algunas de las opresiones que mermaban la calidad de vida de las mujeres estadounidenses<sup>12</sup>. Esta convención solo fue la primera de las muchas que se replicarían por todo el país. Pero, a pesar del movimiento sufragista y su lucha antiesclavista, las demandas de las primeras sufragistas en su mayoría mujeres blancas encubría un profundo racismo. Un buen ejemplo de esto es la actitud “abiertamente racista” que mostró la dirección de la *National American Woman Suffrage Association* (NAWSA) ante el aumento de la violencia contra las personas negras en la década de 1890 (Davis, 2004, 118). La NAWSA, liderada en su mayoría por mujeres blancas de clase media y alta, priorizaba el sufragio femenino y, para lograr apoyo en el sur de Estados Unidos, donde el racismo estaba arraigado, algunas de sus líderes adoptaron una postura que minimizaba, ignoraba y ocultaba las violencias sobre las mujeres negras. Este enfoque reflejaba la compleja dinámica del movimiento sufragista, donde la lucha por el derecho al voto para mujeres blancas a menudo se anteponía a la justicia racial, mostrando cómo la urgencia por alcanzar ciertos objetivos podía entrar en conflicto con los principios de igualdad y de derechos civiles más amplios.

Fue en la Convención por los Derechos de las Mujeres de Akron en Ohio, en 1871, cuando una mujer negra de avanzada edad tomó la palabra para destacar el escaso reconocimiento que el movimiento sufragista otorgaba al abolicionismo. Esta valiente voz era la de Sojourner Truth, quien fue la primera mujer negra en ganar un juicio a un hombre blanco y enunciará un discurso que pasará a la historia bajo el título *Ain't I a Woman* (¿acaso no soy una mujer?)<sup>13</sup>. En él, se dirigió a una audiencia mayoritariamente blanca para desafiar la idea de que, a pesar de su arduo trabajo y sufrimiento, se le podía negar el derecho a ser considerada una mujer. Su brillante alegato enfatizó que ser mujer negra había sido una existencia marcada por la violencia y el dolor, e insistió en si

---

<sup>12</sup> El documento fue firmado por sesenta y ocho mujeres y treinta y dos hombres. La *Declaración* estaba compuesta por una serie de quejas sobre las injusticias y desigualdades que enfrentaban las mujeres, así como propuestas concretas para mejorar su situación. Estos puntos incluían la demanda de derechos básicos como el sufragio, el acceso a la educación y la igualdad en el ámbito laboral. La *Declaración de Sentimientos*, redactada principalmente por Elizabeth Cady Stanton, se inspiró en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*, y marcó un hito en la historia del movimiento feminista al articular de manera formal y pública las demandas de igualdad de las mujeres (Zinn, 1997, 120).

<sup>13</sup> Aunque Truth no sabía leer ni escribir, dictó sus memorias a su amiga Olive Gilbert. Bajo el título *Narrative of Sojourner Truth: A Northern Slave, Emancipated from Bodily Servitude by the State of New York, in 1828*, Gilbert logró publicar la autobiografía de Truth (1883).

precisamente todo ese sufrimiento no era buena prueba de un reconocimiento a sus derechos como persona:

Ese hombre de ahí dice que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carrozas y para sortear las zanjas, y para que tengan los mejores sitios en todas partes. Nunca nadie me ha ayudado a subir a las carrozas o a saltar un charco de barro, o me ha ofrecido el mejor sitio. ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mi brazo! He arado y cultivado, y he recolectado todo en el granero, y nunca ningún hombre lo ha hecho mejor que yo! ¿Y acaso no soy una mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre, cuando puedo conseguir comida, ¡y también soportar los latigazos! ¿Y acaso no soy una mujer? Tuve trece hijos y vi cómo todos ellos fueron vendidos como esclavos y cuando chillé junto al dolor de mi madre, ¡nadie, excepto Jesús, me escuchó! ¿Acaso no soy una mujer? Entonces cuando hablan de esa cosa de la cabeza, ¿cómo la llaman? (desde la audiencia le susurran, «intelecto»). Eso es, querido. ¿Qué tiene que ver eso con los derechos de las mujeres o los derechos de los negros? Si en mi cántaro solo cabe una pinta y en el vuestro un cuarto, ¿no sería mezquino por vuestra parte que no me dejéis quedarme con la pequeña media medida que me corresponde? (Truth, 1851).

En su audaz intervención consiguió aunar su condena al racismo y al sexismo, haciendo evidente, de este modo, la doble discriminación que sufrían las mujeres negras. Visibilizando, a su vez, lo que sucedía en la época, que muchas sufragistas blancas no consideraban a sus compañeras negras como aliadas en la lucha (Dudden, 2011). Las dificultades a las que se enfrentaban las mujeres negras en este periodo eran triples: “ser abolicionistas en una sociedad negrera; ser negras entre reformistas blancos; y ser mujeres en un movimiento reformista dominado por hombres” (Zinn, 1997, 172). Precisamente por ello, la elección de bell hooks del título de su primer ensayo rinde un homenaje directo al discurso de Truth, adoptando fielmente el mismo compromiso.

La guerra de Secesión (1861-1865) supondrá un punto de inflexión para la lucha de los derechos civiles. Al finalizar el conflicto armado, la Decimotercera Enmienda estableció la abolición de la esclavitud en toda la Unión. Posteriormente, Susan B. Anthony y Elizabeth Cady Stanton fundaron la

Asociación Americana por la Igualdad de Derechos<sup>14</sup>, presidida por Lucretia Mott, y con el objetivo de continuar la lucha por la igualdad y ampliar los derechos civiles a todas las personas.

Desde sus inicios, los conflictos internos entre quienes deseaban dar prioridad al sufragio femenino y quienes pensaban que había que otorgárselo al abolicionismo originará profundas tensiones internas. Hubo que esperar hasta 1878 para que, a través de la enmienda “Anthony”, se reconociera el derecho al voto a las mujeres<sup>15</sup>. Aunque su ratificación no tuvo lugar hasta el 4 de junio de 1919, no fue oficialmente adoptada hasta la Decimonovena Enmienda de 26 de agosto de 1920 (Gillmore, 1921, 21 y 433). De este modo, la primera ola estadounidense se cerraba caracterizada por la primacía de una agenda feminista eminentemente blanca.

La entrada en los “felices años veinte” del s. XX estuvo marcada por lo que se ha denominado como “Era Progresista” (1890-1920)<sup>16</sup>. A pesar de los significativos avances de la abolición de la esclavitud y del derecho al voto femenino, lo cierto es que apenas hubo cambio en cómo se percibía el papel de la mujer en la sociedad norteamericana. Aunque sí es cierto que las mujeres gozaron de un mejor acceso a la educación y una mayor presencia en algunas profesiones, las oportunidades que les ofrecía la sociedad eran, todavía, muy limitadas y dependían en gran medida de su posición económica (Juan Rubio, 2019, 24-25). Por consiguiente, el papel de las mujeres continuaba estando definido por su vinculación a la reproducción social.

Es importante señalar que, durante esta época, Estados Unidos pasará a convertirse en potencia mundial, fundamentalmente caracterizada por ser una sociedad de consumo. De este modo, consolidó su papel como motor económico y actor cultural internacional. Un posicionamiento quebrado por el crac de 1929 y la posterior crisis financiera, de la que no terminará de recuperarse hasta la entrada en la Segunda Guerra Mundial. Desde los años 20 hasta los 60, el movimiento feminista de alguna forma se adormece. En una situación de crisis

---

<sup>14</sup> En inglés AERA: *American Equal Rights Association*. Esta asociación se disolverá como resultado de los conflictos internos del movimiento dando lugar a dos organizaciones: la Asociación Nacional por el Sufragio de la Mujer (NWSA-*National Woman Suffrage Association*) y la Asociación por el Sufragio de la Mujer (AWSA-*American Woman Suffrage Association*).

<sup>15</sup> El sufragio femenino se fue aprobando a través de consultas populares. Entre los hitos destacados se encuentra: Wyoming (1869), Colorado (1893), Idaho (1896), Washington (1910), California (1911), Oregón, Arizona, Kansas (1912) y Misisipi (1913).

<sup>16</sup> Fue un momento caracterizado por un intenso activismo social y reformas políticas de gran envergadura (Juan Rubio, 2019, 14).

internacional, emergió un americanismo que configuró como valor de identidad nacional la figura de la familia tradicional (Cooper, 2020). Dentro de la estructura familiar, el papel de las mujeres pasó a ser el de eterna cuidadora. Un rol que seguirán desempeñando aun cuando miles de mujeres se incorporen y asuman trabajos, tradicionalmente masculinizados, aprovechando el *impasse* generado por la participación de los hombres en la contienda de la Segunda Guerra Mundial. Durante los años cincuenta, y su posterior bonanza económica, muchas mujeres quedarán relegadas, de nuevo, al espacio doméstico, limitando así, no solo su desarrollo profesional y personal, sino también su participación en las esferas públicas norteamericanas.

La lección que una generación de mujeres aprendió fue que su trabajo solo era reconocido en ausencia de los hombres, lo que demostraba que la fuerza laboral de las mujeres solo adquiriría valor en situaciones de excepcionalidad. El regreso a la normalidad no significó una transformación real de la división sexual del trabajo sino, más bien, una vuelta de tuerca más en la tradicional distribución sexista del trabajo doméstico y remunerado. Esta limitación, impuesta por una sociedad modelada por el pensamiento sexista, hizo que muchas de estas mujeres comenzaran a desarrollar aquello que audazmente Betty Friedan denominó “el malestar sin nombre” (2009). En otras palabras, en estados de crisis, el patriarcado se actualizaba y se actualiza a través de su capacidad de rearticular los sistemas de dominación (Lerner, 2017).

En el campo de la filosofía, la publicación de dos textos fundamentales marcará un antes y un después en el movimiento feminista –no solo– estadounidense. En 1949, Simone de Beauvoir publica su obra *El segundo sexo* cuya traducción comenzaría a circular en Estados Unidos en 1953, acompañada de una gran polémica, ya que la traducción de esta época se vería sometida a modificaciones por parte de su traductor, así como a eliminaciones de contenido y recortes que no se correspondían con el texto original (Bogic, 2010). Beauvoir había señalado cómo la categoría mujer obedecía a una construcción cultural basada en la subordinación con respecto al hombre<sup>17</sup>. La filósofa francesa

---

<sup>17</sup> Beauvoir desmontó y denunció la lógica de la opresión sexual y estableció, como pocas veces se había hecho antes, la construcción social de la opresión sexual. Su “no se nace mujer, se llega a serlo” (2005, 371) posibilitó distinguir la naturaleza social de la biología. De alguna forma, su trabajo seguía alineándose con los existencialistas en su rechazo a las esencias y la preeminencia de la existencia. La lucidez de Beauvoir fue la de poder aplicar el análisis existencialista a lo que sucedía en la vida de las mujeres, señalando que en base a la diferencia natural se había atribuido un esencialismo vinculado a la mujer. Entre la vasta bibliografía sobre Beauvoir destacamos: Ferrero (2006), López Pardina (1998) y Simons (1999).

apuntaba hacia la posibilidad de que las mujeres eligiesen la vida que deseaban vivir y señalaba que las mujeres eran seres morales con derecho a asumir responsabilidades y deberes. La relevancia de su análisis configuraría en gran medida las reflexiones feministas de los años sesenta y setenta (Sánchez Muñoz, 2001, 2016). Su planteamiento filosófico conseguía señalar la construcción histórica sobre la cual se había fundado la percepción de las mujeres como seres irracionales e inferiores. El famoso “no se nace mujer se llega a serlo” fue el caldo de cultivo perfecto para el desarrollo de la segunda ola estadounidense. La construcción social del género comenzaba a dibujarse en el horizonte como un elemento diferenciador entre la socialización de hombres y mujeres. El feminismo de esta época comenzaba, por lo tanto, a ver con sospecha los mandatos de género. Aunque se alcanzaron ciertos avances legales y se percibieron signos de progreso, el movimiento feminista seguía insistiendo en la necesidad de una reflexión crítica (Sánchez Muñoz, 2001).

Unos años después, en 1963, se publicaba *La mística de la feminidad* de Betty Friedan, una obra que fue galardonada con el premio Pulitzer en 1964. Su publicación suele ser considerada como uno de los pistoletazos de salida del feminismo de la segunda ola. Además de ser, a su vez, uno de los libros fundamentales de este periodo histórico. Algunas interpretaciones de la obra han señalado que reveló, por primera vez, las limitaciones impuestas a la vida de las mujeres (Casero Osorio, 2016, 669). Friedan, junto a otras liberales y radicales feministas blancas, sostenían la primacía del género sobre el resto de posibles variables como la clase social, el racismo o la orientación sexual (Firestone, 1970; Premilla, 2005). Una de las principales tesis defendidas por Friedan era que después de la II Guerra Mundial, millones de mujeres en Estados Unidos habían aceptado con complacencia un destino deshumanizador: convertirse en amas de casa. En un contexto de crisis, la exaltación de la feminidad, junto con la naturalización de lo doméstico como el único destino posible para la vida de las mujeres, se había transformado en el ideal de vida deseable. Sin embargo, en el primer capítulo de *La mística de la feminidad*, Friedan concluye recogiendo lo que una voz interior decía a todas esas mujeres: “quiero algo más que mi marido, mis hijos y mi hogar” (Friedan, 2009, 69). El libro combinaba tanto un tono personal como científico, lo que le confería de una gran fuerza dramática (Boucher y Olivares, 2007). Además, tuvo un impacto significativo entre las mujeres que anhelaban más autonomía y exigían igualdad (Eisenstein, 1986, 178). No

obstante, este gran éxito de ventas no ha estado exento de fuertes críticas a lo largo del tiempo debido a su estrechez de miras en cuanto a aspectos como la clase, la orientación sexual y la cuestión racial<sup>18</sup>. El análisis que ofreció Friedan en su momento partía de una situación muy específica ubicada en la prosperidad económica y dirigido a mujeres blancas que vivían en espacios suburbanos. En el texto de Friedan se cristalizaba en definitiva el proyecto del feminismo liberal que, a grandes rasgos, se limitaba a demandar para las mujeres su trozo del pastel en el mundo del trabajo capitalista. Una de las principales críticas dirigidas al libro es su confusión entre patriarcado y capitalismo (Sánchez Muñoz et al., 2001, 92). No insistió en cómo el sistema de producción se relacionaba con el sometimiento de las mujeres. Además, se le ha reprochado haberse limitado a la consecución de la igualdad jurídica, sin considerar otras dimensiones. Es más, la buena acogida de su obra hizo que su perspectiva tardara mucho tiempo en someterse a la crítica. Sus reticencias a incluir dentro de las demandas del feminismo de la época otros ejes de opresión, como la raza o la orientación sexual, son buena muestra de las limitaciones de su teoría. Un ejemplo de ello es que la propia Friedan no dudó en referirse a las lesbianas de su época como “la amenaza lavanda” ya que, bajo su parecer, suponían un problema para la *National Organization for Women* (NOW) y para el movimiento feminista en su conjunto<sup>19</sup>. Este tipo de posicionamientos llevó, a que con el tiempo, el texto recibiera críticas apuntando hacia la homofobia, clasismo y racismo que en él se percibía (hooks, 1989).

Frente a las proclamas del pensamiento feminista liberal aparecerá un feminismo radical enfocado en hallar la raíz de la dominación (Puleo, 2010). Mientras el feminismo liberal se limitaba a ofrecer propuestas encorsetadas en el feminismo más conservador, las feministas radicales de los setenta impulsarán y complejizarán el horizonte de la teoría feminista<sup>20</sup>. Los principales ejes de acción

---

<sup>18</sup> Sobre las críticas de la obra: Bowlby (1987), Horowitz (1996), Rich (2019, 317-337), Sánchez Muñoz et al. (2001, 92-93) y Whitaker (2017).

<sup>19</sup> La *National Organization for Women* (NOW) fue fundada por Betty Friedan y Pauli Murray en 1966 y tenía como objetivo principal la defensa de los derechos de las mujeres en las diferentes esferas sociales.

<sup>20</sup> Aunque nuestra reflexión tenga como objetivo detenernos en la teoría feminista, consideramos relevante apuntar a las sinergias que en este momento aparecen entre la teoría feminista y los grupos feministas. A finales de los sesenta e inicios de los setenta surgen una gran amalgama de experiencias que tienen en común su preocupación en torno al feminismo, la raza o el género. Mencionamos solo algunas de las más emblemáticas: el grupo WITCH (*Women's International Conspiracy from Hell*) conocido por sus acciones teatrales y su activismo denunciando el patriarcado; la revista *Ms. Magazine* fundada por Gloria Steinem y Dorothy Pittman Hughes; el Manifiesto SCUM de Valérie Solanas de 1967; *The Combahee River Collective* colectivo feminista

serán la sexualidad, la raza o el lesbianismo. Una de las aportaciones más destacadas será la de Kate Millett, quien consiguió con su *Política Sexual* (1970) concretar el carácter político que suponía el sistema sexo-género y apuntar hacia una revolución que imaginaba la política sexual de los cuerpos. Además, identificó la heterosexualidad como sistema político dominante y criticó la insistencia patriarcal en la subordinación de los cuerpos feminizados (Song, 2019). La aportación epistemológica del texto de Millett es la de rastrear en los cuerpos y en la cultura lo que había de norma a través de la lente del propio cuerpo. No es de extrañar que el lema “lo personal es político” se suela vincular como máxima expresión de esta obra. Todo aquello que había quedado relegado a la esfera privada era en definitiva un lugar desde el que dotar de sentido a la subordinación de las mujeres. Es lo que, con otras palabras, afirmaba la poeta y teórica Adrienne Rich, en su ensayo “Desleales a la civilización. Feminismo, racismo, ginefobia” de 1978, cuando no sostenía que la escritura y los discursos feministas de los años sesenta y setenta “nos han permitido constatar que las realidades que la civilización nos ha enseñado a considerar irrelevantes, regresivas o impronunciadas han resultado ser nuestros recursos más esenciales” (Rich, 2019, 255). Las experiencias de las mujeres habían quedado siempre relegadas a la esfera privada, un espacio de silencio reducido al sostenimiento de la reproducción social. La audacia del feminismo radical, que Millett impulsó, fue la de apropiarse de lo personal para convertirlo en algo político. Lo que significaba salir de la experiencia individual para configurarla desde el terreno de lo político. Este movimiento consiguió tanto poner en valor lo que ocurría en la vida de las mujeres como visibilizar que lo que les sucedía variaba mucho dependiendo de qué mujer se tratase y cuál fuera su contexto, haciendo especial hincapié en que las experiencias de quienes se alejaban de los modelos sociales hegemónicos eran igualmente relevantes para la agenda feminista. Asimismo, insistió en que las condiciones materiales, la religión, los procesos migratorios, la lengua, la raza o la orientación sexual influían notablemente en sus condiciones de vida.

Las críticas procedieron principalmente de mujeres negras y/o lesbianas, chicanas, latinas quienes, a través de haber puesto en el centro del debate

---

negro que se enfocó en la vinculación de la raza, con el género y la clase; *The Womanhouse* el proyecto de arte feminista creado en 1972 por Judy Chicago y Miriam Schapiro; además del surgimiento de las disciplinas académicas de los estudios de la mujer, los *Black Studies* y los *Chicano Studies*.

filosófico los muy diversos ejes de opresión, habían conseguido desdibujar los límites del sujeto mujer. Su labor consiguió vislumbrar nuevos paisajes en la teoría feminista que apuntaban hacia la urgencia del ensanchamiento del sujeto del feminismo. Este nuevo enfoque abogaba por un sujeto complejo, diverso y multiforme, que contrastaba significativamente con la visión más limitada que había dibujado Friedan. Este hecho implicaba atender a una heterogeneidad de voces y vivencias que la teoría feminista de corte liberal no había sido capaz de percibir y, muchos menos, de atender en sus demandas. Para nuestro análisis, es crucial entender que la esencia que late tras *La mística de la feminidad* constituía básicamente una articulación de problemas y demandas que afectaban a un conjunto de mujeres blancas y con cierto nivel económico. De hecho, esta cuestión será fundamental para comprender la crítica que los feminismos negros llevaron a cabo y que enmarca el contexto de la filosofía crítica de bell hooks.

El tema racial será fundamental para el diagnóstico que hooks realice de la deriva del feminismo liberal. Para nuestra autora, el problema teórico fundamental residía en la estrechez de miras del planteamiento del sujeto del feminismo trazado en *La mística de la feminidad*. Y, con ello, mostrar una carencia latente ya denunciada por los primeros esfuerzos teóricos por crear una teoría feminista que atendiera a la enorme diversidad de condiciones materiales que estaban presentes en la vida de las mujeres. El planteamiento de hooks supondrá una ruptura con el pensamiento feminista de origen blanco (Álvarez, 2001, 272-273). El feminismo de los años setenta en Estados Unidos partía fundamentalmente de los planteamientos teóricos de Friedan y estos obedecían a unas coordenadas muy específicas. En opinión de hooks, más concretamente, se limitaba a un “select group of college-educated, middle-and upper-class, married white women—housewives bored with leisure, with the home, with children, with buying product who wanted mor out of life” (hooks, 1984, 1). Tanto era así que, según hooks, no era representativo de la variedad de demandas y dilemas que atravesaban las vidas de las mujeres estadounidenses en ese momento. Nuestra autora propone esta crítica pensando especialmente en las mujeres con menos recursos económicos y atravesadas por otras variables como la raza, la religión o su orientación sexual.

El gran error de Friedan había sido, a ojos de hooks, haber planteado un enfoque inadecuado, hasta el punto de que considera que la autora de *La mística de la feminidad* escribe como si el resto de mujeres no existiera (hooks, 1984, 1). En

otras palabras, el feminismo de la segunda ola al centrarse en la emancipación de la mujer habría reducido sus posibilidades a una única categoría de opresión y habría hecho del género la única categoría de análisis. Estratégicamente el error había sido el de haber reducido las demandas hacia la igualdad formal y no haberse preocupado de la igualdad material (hooks, 1984). Esta carencia se hacía especialmente evidente cuando los grupos de mujeres blancas abordaban el tema del trabajo sin ser capaces de ver el racismo y el clasismo sobre el que se construían sus demandas, así hooks puntualiza que “in such discussions it was always the middle class «housewife» who was depicted as the victim of sexist oppression and not the poor black and non-black women who are most exploited by American economics” (1981, 146). Adrienne Rich denomina a esta falta de miras como “solipsismo blanco”, y denotaba la incapacidad por parte de las mujeres blancas de ver más allá de su propia particularidad. Al respecto, comenta que:

A menudo se habla del racismo como si fuera monolítico o uniforme; en realidad, es multiforme. En nuestra calidad de mujeres tenemos que desarrollar un lenguaje para describir las formas que afectan directamente a nuestras mutuas relaciones. Creo que actualmente las feministas blancas, criadas como blancas en una sociedad racista, a menudo están impregnadas de *solipsismo blanco*; no la *convicción* consciente de que una raza es inherentemente superior a todas las demás, sino que una visión tubular que simplemente no ve la experiencia o existencia no blanca como algo valioso o significativo, salvo en esporádicos reflejos de culpabilidad impotente con muy poca o ninguna continuidad ni utilidad política. También pienso que estamos cargadas de percepciones erróneas mitificadas sobre las mujeres negras y otras mujeres de color, y que estas perfecciones falsas han proliferado sobre la suma del racismo y la ginefobia, la subjetividad del patriarcado (Rich, 2019, 253)<sup>21</sup>.

No apuntar hacia el racismo como fuente de opresión, incluso dentro del movimiento feminista, era una forma de perpetuar el poder de las mujeres blancas sobre las negras. Hooks no solo criticará el enfoque inicial del feminismo de la segunda ola, sino también las demandas de este feminismo hegemónico, derivado de las ideas de Friedan, que adolecían de lo que Adrienne Rich había descrito como “solipsismo blanco”. Un movimiento que, según hooks, señalaba

---

<sup>21</sup> La cursiva es de la autora.

hacia el patriarcado como fuente de opresión, pero no hacía lo propio con el racismo o el clasismo. Las feministas liberales estaban convencidas de que acabando con el sexismo se finalizaría con el resto de forma de opresión. Hooks puntualiza que “specific problems and dilemmas of leisure class white housewives were real concerns that merited consideration and change but they were not the pressing political concerns of masses of women” (hooks, 1984, 2). Por lo tanto, “el malestar sin nombre”, al que Friedan aludía, no era replicable en las vidas de una gran mayoría de mujeres de los Estados Unidos de la época. Más bien, obedecía a las necesidades de un grupo muy concreto de mujeres: “only women with leisure time and money could actually shape their identities on the model of the feminine mystique” (hooks, 1984, 2). Un poco más tarde, en un tono mucho más duro y crítico, hooks llegará incluso a afirmar que la obra de Friedan también podría considerarse como “a case study of narcissism” (hooks, 1984, 3).

El objetivo de la crítica de hooks es el de generar debate y que su análisis sirva para que la teoría feminista ensanche sus demandas. Subraya que la aportación de Friedan posee cierto valor, ya que, ese problema estaba teniendo lugar. Pero, eso sí, la transcendencia de esas demandas, como hemos explicado más arriba, no eran en absoluto relevantes para la gran mayoría de mujeres estadounidenses. Para hooks, dicho malestar, que empujaba a las mujeres a querer algo más en sus vidas, no era sino una aspiración hacia una mejor carrera profesional (hooks, 1984, 1).

Otra de las aristas, que recorre la crítica al feminismo blanco liberal que realiza hooks, estará vinculada con la forma en que el feminismo valoraba los cuidados y el trabajo reproductivo en esa época. Esta cuestión será fundamental para comprender el rechazo inicial que muchas mujeres negras mostraban hacia el movimiento feminista. La división sexual del trabajo que la autora de *La mística de la feminidad* planteaba terminaba por rechazar todo aquello que tenía que ver con el sostenimiento la vida. Lo que dio lugar a que muchas mujeres que desarrollaban este tipo de actividades y escuchaban este programa feminista no se sintieran interpeladas por una teoría que menospreciaba sus quehaceres diarios, puesto que algunas de las afirmaciones se alejaban de sus experiencias cotidianas:

Una mujer hoy en día que no tiene objetivo, propósito ni ambición que dé sentido a sus días proyectándolos hacia el futuro, que haga estirarse y crecer más allá de

ese pequeño número de años en los que su cupo puede cumplir su función biológica, está entregándose a una especie de suicidio (Friedan, 2009, 403).

En esta misma línea, para las mujeres negras, especialmente las que pertenecían a las clases sociales más pobres, el rol de ama de casa se traducía en una experiencia más liberadora que represiva (Davis, 1972)<sup>22</sup>. Muchas mujeres negras habían logrado convertir sus hogares en espacios de resistencia. En palabras de hooks, habían construido *homeplace*<sup>23</sup>, ya que era el único espacio donde podían ser ellas. Reducir el espacio doméstico a un espacio de sumisión resultó ser un reduccionismo del feminismo liberal que muchas mujeres negras no compartían. Como consecuencia de esta tensión, emergió, a juicio de hooks, cierto rechazo de las mujeres negras a las demandas feministas, reduciéndolas a un asunto de mujeres blancas (hooks, 1984). Como abordaremos más adelante, el significado del espacio doméstico en la experiencia de las mujeres negras era radicalmente distinto al de las mujeres blancas.

También conviene indicar que sobre este tema recae uno de los estereotipos más recurrentes acerca de la familia negra, al concebirla como “deviant, matriarcal and broken” (Stack, 1974, 22). Muy pocos estudios se habían centrado en las estrategias adaptativas que las familias negras más pobres habían logrado desarrollar en una sociedad racista. Respecto a este tema, el libro de Carol B. Stack *All Our Kin: Strategies for Survival in Black Community* (1974) ofrecía ya una narrativa contrahegemónica al supremacismo blanco, pues ponía en valor cómo las familias negras lograban tejer vínculos y, muy contrariamente al relato mayoritario de la época, demostraban ser funcionales y estables. De esta manera, Stack dirigía la atención hacia “the adaptative strategies, resourcefulness, and resilience of black urban families under conditions of perpetual poverty” (1974, 22). Cuando se presentaba a la familia como espacio de subordinación de las mujeres, se estaba ignorando la experiencia de las mujeres afroamericanas que veían en sus hogares un espacio de resiliencia y reconocimiento mutuo, además de un espacio en el que desarrollar la reparación al dolor. Por otro lado, la socióloga Patricia Hill Collins (1989) ha centrado parte de su trabajo en poner de relieve el papel de las familias negras como una institución clave en el apoyo a

---

<sup>22</sup> Angela Davis (2004) coincide con la observación realizada por Verónica Gago de “entender que el problema no es la existencia del hogar o de economías domésticas sino la división entre una economía capitalista del beneficio que se atribuye desenvolverse en el ámbito de lo público en contrapunto con la economía privada e inferior de lo doméstico” (2019, 71).

<sup>23</sup> Para una mayor profundización en este concepto, véase el capítulo tercero.

las mujeres afroamericanas. En este sentido, una de las lecciones más relevantes del feminismo negro será poner sobre la mesa que “para las mujeres afroamericanas, esclavas en la sedicente democracia norteamericana, la familia ha sido siempre una aspiración brutalmente violentada” (Arruzza y Cirillo, 2017, 75). Para muchas mujeres, la familiar era el espacio en el que podían dar y recibir el amor que el racismo les había negado en la esfera pública.

En definitiva, hooks avanza en su crítica al señalar cuáles son los peligros de un planteamiento feminista que reside únicamente en el individualismo, que se revelaba, a su modo de ver, en el feminismo liberal. Precisamente de esa ilusión de individualidad se desprende un oportunismo de carácter individual que frena las posibilidades de transformación colectiva. Para ella, es la excusa perfecta para que mujeres privilegiadas ignorasen la situación en la que se encuentran otras mujeres y así poder alcanzar la igualdad social sin cuestionar el sistema patriarcal. Solamente así es posible que “women who were not opposed to patriarchy, capitalism, classism, or racism labelled themselves «feminist»” (hooks, 1984, 7). Para hooks, cualquier tipo de teoría feminista que pretenda realmente transformar la realidad deberá ser necesariamente “one that is not informed by the ideology of liberal individualism” (hooks, 1984, 8). De lo contrario, se corre el riesgo de construir un feminismo claramente clasista que sitúa en el centro exclusivamente lo individual. Y, en consecuencia, no esté en condiciones de ofrecer una transformación social de la que puedan beneficiarse las mujeres que ostentan menos privilegios.

En este contexto, la igualdad podría considerarse el caballo de Troya del liberalismo que habría primado en la agenda feminista desde los setenta hasta casi los ochenta. Esta cuestión se articula particularmente bien en la pregunta que Lorde dirigió a las mujeres blancas:

¿Cómo explicáis el hecho de que las mujeres que os limpian la casa y cuidan a vuestros hijos mientras vosotras asistís a congresos sobre teoría feminista sean, en su mayoría, mujeres pobres y mujeres de Color? ¿Qué teoría respalda el feminismo racista? (Lorde, 2003, 118).

Ante estas limitaciones, la respuesta teórica de hooks es contundente: pasa por ampliar el feminismo, por huir de la interpretación del feminismo de la segunda ola que termina reduciendo la cuestión a un sujeto del feminismo que no está atravesado por desigualdades sociales y/o materiales. Para evitar ese

error, hooks defenderá el margen como un espacio de radical apertura (hooks, 1990). A su modo de ver, durante los sesenta y setenta el feminismo falló en el desarrollo de “a politics that addresses black women” (hooks, 1990, 177). Sin embargo, esta matización no es en absoluto algo nueva, sino que es heredera del racismo presente en feminismo de la primera ola. Para hooks, los logros de este se habían interpretado de forma errónea, puesto que la verdadera victoria del sufragismo fue bien diferente:

Voting privileges for women changed in no fundamental way the lot of women in society, but they did enable women to help support and maintain the existing white racist imperialist patriarchal social order. To a very grave extent women obtaining the right to vote was more a victory for racist principles than a triumph of feminist principles (hooks, 1981, 171).

De ahí, la necesidad de considerar la experiencia de las mujeres negras dentro del movimiento feminista para desarrollar una teoría feminista verdaderamente subversiva y capaz de transformar la realidad material de la sociedad en su conjunto. La vida de las mujeres negras es para hooks un lugar en el margen desde el que poder atender a las muchas desigualdades que el patriarcado capitalista supremacista blanco reproduce en la sociedad norteamericana. Por la tanto, la labor que hooks propone es sumamente ambiciosa, puesto que lo está ofreciendo es un cambio de paradigma. Parte de ese cambio implica reconocer lo que señalábamos más arriba, la importancia del papel de las mujeres negras. Para hooks, las mujeres negras representan el eslabón más vulnerable de la sociedad estadounidense, puesto que encarnan de una forma sin igual las opresiones del racismo, el clasismo y el sexismo (hooks, 1984, 14). Son igualmente los cuerpos sobre los que se articulan tres opresiones. Reciben tanto el sexismo por parte de los hombres negros, el racismo de las mujeres blancas y el clasismo del capitalismo supremacista blanco que perpetúa su pobreza en ellas. Según bell hooks, la tendencia durante los años setenta y ochenta fue que, ante esta situación, muchas de estas mujeres optaran, ante el racismo de las mujeres blancas, por apartarse de los grupos feministas para construir grupos conformados exclusivamente por mujeres negras. La interpretación de hooks será que esto no hizo sino reforzar la idea de *otredad* dentro del movimiento feminista, es por ello que no duda en apuntar que “the white feminist attempt to present them as an Other, an unknown, unfathomable

element”(hooks, 1981, 150). En su lugar, sostiene que es fundamental que las mujeres negras ocupen un espacio en los grupos feministas para revelar y confrontar el racismo en su interior<sup>24</sup>. Lo que se extrapola con la propia vivencia que tuvo hooks de la praxis feminista (Biana, 2020).

La teoría feminista se convierte, para hooks, en una herramienta crucial para transformar la vulnerabilidad en un espacio de articulación de demandas. Su solución implicará cultivar la conciencia crítica a través de un análisis radical de la triada raza, género y sexo. Al examinar cómo estas tres variables condicionan y limitan la vida no solo de las mujeres negras, sino de la sociedad en su conjunto, hooks dibuja una teoría feminista que será una praxis para erradicar los sistemas de dominación. Se supera de este modo el planteamiento del feminismo como una cuestión identitaria para convertirse en un ensanchamiento de la justicia social. Esto es, dirigir la mirada hacia lo que ocurre en la vida de las mujeres negras, genera una visión más completa de lo que significa la desigualdad en la sociedad norteamericana. El papel de las mujeres negras deviene, por lo tanto, fundamental para la crítica y la praxis. Son quienes desde la perspectiva de su otredad pueden enriquecer de una forma sin igual la teoría feminista. Por ello, la necesidad de construir una epistemología negra desde la que analizar conceptualmente las experiencias de la negritud.

El trabajo teórico de hooks, desde esta óptica, como mujer negra procedente de un entorno humilde, poseía una perspectiva radicalmente distinta a la de las académicas blancas. No se trata de una lucha de prioridades sino de una incorporación de enfoques que no hace sino complejizar la realidad y poner en valor que el feminismo es comprendido, por definición, como una herramienta de transformación social. Dicho de otro modo, hooks reconoce adecuadamente las limitaciones del movimiento feminista de los años 70 (Rudan y Battistini, 2023). Por esta razón, apunta a la experiencia de las mujeres negras como el lugar desde el cual hallar las pistas epistemológicas sobre las que configurar una teoría feminista revolucionaria cuyo objetivo sea el de transformar la sociedad. Por ello, se debe partir desde la perspectiva de aquellas

---

<sup>24</sup> Lo que no dejaba de ser paradójico puesto que continuaba con el legado racista y patriarcal. Para hooks lo que sucedía es que: “in most cases, this racism was an unconscious, unacknowledged aspect of their thought, suppressed by their narcissism—a narcissism which so blinded them that they would not admit two obvious facts: one, that in a capitalist, racist, imperialist state there is no one social status women share as a collective group; and second, that the social status of white women in America has never been like that of black women or men” (1981, 136).

personas que tienen menos privilegios, quienes a los ojos de hooks son quienes menos opciones poseen y se enfrentan a más desafíos.

En conclusión, podríamos decir que lo que Friedan pasó por alto y la teoría feminista de hooks le recuerda es que esas amas de casa con formación académica y bienestar material tenían más opciones que las mujeres con menos recursos y a quienes el racismo había sacudido sus vidas. En este sentido, la teoría feminista de bell hooks tiene como principal objetivo contribuir a avanzar hacia una sociedad más justa e igualitaria. Para alcanzar esta meta, hooks coloca en el centro de su análisis las experiencias de las mujeres negras, argumentando que sus vivencias son clave para entender y abordar la perpetuación de desigualdades dentro del sistema capitalista. Ella sostiene que estas mujeres, al enfrentar una intersección de opresiones relacionadas con el género, la raza y la clase, ofrecen una perspectiva decisiva para identificar y desafiar las estructuras de poder que las mantienen. Según hooks, el feminismo tiene el potencial de provocar una transformación radical y completa en la sociedad al abordar estas opresiones múltiples y entrelazadas, lo que pone de relieve su relevancia y necesidad para todos, no solo para las mujeres.

#### **1.4. Una epistemología propia: la construcción del pensamiento feminista negro**

La construcción del pensamiento feminista negro es una historia que nos conecta con la resignificación y la resistencia de la memoria. En lugar de recorrer su compleja evolución, nos enfocaremos en resaltar los elementos clave que definen su valor filosófico y le otorgan características propias. Además, exploraremos cómo estos elementos se integran dentro de la epistemología negra y se vinculan con la filosofía crítica de bell hooks.

La estela que traza el pensamiento feminista negro parte de la convicción de que ningún conocimiento se produce en el vacío, sino que el mismo punto de partida posee ya la marca del sujeto que configura ese pensamiento. En consecuencia, la epistemología negra supone una pugna por los significados sobre los que se construye el pensamiento. Como ha señalado Mercedes Jabardo: “desde unas posiciones en las que se cuestiona el feminismo hegemónico, el feminismo negro aparece como una corriente crítica dentro de estos feminismos,

desposeídos de toda historia y de toda carga de movimiento político” (2012, 14). Es un cuestionamiento radical que apunta hacia la emergencia misma de la actividad intelectual. Si se piensa sobre un lugar determinado, ¿cuál es? En el caso que nos ocupa, para bell hooks, su análisis se centrará en las mujeres negras afroamericanas y en demostrar cómo el racismo, clasismo y sexismo son partes de una misma opresión y, como a su vez, se imbrican dentro del sistema económico capitalista. Por lo tanto, es fundamental destacar que la filosofía de nuestra autora está profundamente arraigada en la epistemología negra. Esta conexión nos invita a explorar las perspectivas desde las cuales se articula su teoría feminista y a analizar cuáles son sus implicaciones filosóficas.

El pensamiento, en su búsqueda de construcción de significados, se asienta sobre conceptos y tradiciones filosóficas que operan desde marcos teóricos que son, en la mayoría de los casos, extremadamente difíciles de cuestionar. Una vez establecidos, se agrupan a través del canon filosófico convirtiéndose en la guía forzada que recoge y recupera la trayectoria del pensamiento<sup>25</sup>. La reproducción del conocimiento conlleva el poder de la creación de ideas, de bases de pensamiento y de marcos de acción. La tradición filosófica occidental, a través de la expansión del colonialismo, también impuso un patrón de pensamiento. Si los conceptos perfilan categorías ontológicas que otorgan significado, a través de las cuales se configura pensamiento, estas obedecen a un interés sobre qué se desea conceptualizar. Los conceptos, al formar categorías ontológicas, no solo organizan y dan significado a nuestras experiencias y pensamientos, sino que también comienzan a operar de manera independiente del propósito original para el cual fueron creados<sup>26</sup>. Es decir, una vez que el concepto se establece y comienza a moldear nuestra comprensión de la realidad, deja de estar limitado a las intenciones específicas de quienes lo desarrollaron. En cambio, adquiere una vida propia, influenciado y conformando el pensamiento y la acción de manera autónoma. Los conceptos poseen un poder configurador del pensamiento que trasciende su uso inicial o a la intención con la que fueron creados inicialmente. En otras palabras, la teoría no es neutra, sino

---

<sup>25</sup> En este sentido, el trabajo de Carolina Meloni en su libro *Feminismos Fronterizos. Mestizas, abyectas y perras* (2021) desmonta la idea de la teoría feminista blanca para hacer de los feminismos de frontera un nuevo mapa.

<sup>26</sup> Koselleck (1993), en una perspectiva afín, ha argumentado que los conceptos, como registros de experiencias históricas, son polisémicos y están en constante cambio. Estos conceptos no solo reflejan, sino que también influyen en la realidad y en las acciones históricas. Los conceptos determinan el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas, conectando distintas temporalidades.

que es una forma que contribuye al sostenimiento de unas jerarquías de privilegios (Collins, 2000).

La construcción de una epistemología negra fue un complejo proceso a través del cual muchas teóricas negras apuntaban a que uno de los ejes de opresión era igualmente el teórico. Un tipo de opresión sobre el que muchas pensadoras negras desarrollarán una fuerte crítica, muy especialmente, durante los años setenta y ochenta. Su objetivo será el de configurar una epistemología a través de la cual, sus experiencias desempeñasen un papel protagonista. En otras palabras, si la experiencia personal siempre había sido menospreciada frente a la teoría en la filosofía occidental europea por ser considerada banal e irrelevante, será, por el contrario, el eje vertebrador de lo que constituirá la ontología de la epistemología negra. Mientras que el supremacismo blanco ha deshumanizado a las mujeres negras, tratándolas como no-mujeres y no-personas, excluyéndolas también del ámbito del pensamiento, la epistemología negra reconoce su experiencia como de valor tanto vital como teórico. Así, esta experiencia se convierte en el eje fundamental de la teoría. En este sentido, comprender la teoría como algo neutro es algo que durante demasiado tiempo ha reproducido un tipo de violencia epistemológica que continuaba perpetuando la subordinación de la experiencia de las mujeres negras a un espacio desde el que no se podía construir pensamiento. En muchas ocasiones, quienes han sufrido situaciones de opresión, solo han sido escuchados si el lenguaje que empleaban era similar al de los grupos dominantes (Collins, 2000). Y, en el caso que nos ocupa, desde la teoría feminista, las experiencias de las mujeres negras habían quedado reducidas a ser objeto de estudio, pero no habían sido comprendidas como sujetos activos de su propia experiencia. En definitiva, desde la teoría, la experiencia de las mujeres negras quedaba reducida a una narrativa que no les era propia, que reproducía el sesgo colonial y que les arrebatava la posibilidad de articular sus propias herramientas de pensamiento. Esta concepción continúa vigente en la actualidad cuando el feminismo negro aparece como una variante dentro de las corrientes feministas o cuando se aborda desde epistemologías blancas y euro centristas. En definitiva, el marco fundamental de la epistemología negra se basa en lo que Ochy Curiel ha descrito, al referirse a bell hooks, como la tarea de proponer “la experiencia como autoridad analítica, desde una posición crítica, constructiva y vivencial” (Curiel, 2017b, 14).

Como resultado de este panorama, conviene destacar la hoja de ruta delineada por pensadoras como Toni Cade Bambara, Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Anna Julia Cooper o Audre Lorde entre otras. Estas autoras presentan tres características fundamentales que contribuyen a definir la epistemología feminista negra: la exposición del conjunto de opresiones que atraviesan la vida de las mujeres negras, apuntar al conocimiento situado y, finalmente, la lucha por la justicia social (Argueta Pérez-Coronado, 2020). Además, muchas de ellas sostendrán la interdependencia de la raza, la clase, el género y la sexualidad en los sistemas de opresión (Crenshaw, 1991; Davis, 2004; hooks, 1981; Lorde, 2003).

En relación con las múltiples opresiones sobre las que se imbrica la vida de las mujeres negras, la socióloga Patricia Hill Collins (2000) mantiene que el pensamiento feminista negro posee características que pueden no ser únicas y que tal vez tengan mucho que ver con otras disciplinas. Su análisis revela que los rasgos distintivos del feminismo negro norteamericano emergen en los puntos de convergencia con otros conocimientos. La tensión radica en la integración de experiencias e ideas. Las experiencias a las que las mujeres negras norteamericanas se ven expuestas no contaron con ideas que acompañaran o validaran dicha experiencia. Esta ausencia impulsa la búsqueda de referentes sobre los que recuperar la tradición intelectual de resistencia a las situaciones de opresión. Así, se generan imágenes que desafían las representaciones reduccionistas y marginadas que han prevalecido. Para Collins (2000), las respuestas que se pueden articular para la creación de alternativas son muchas pero, a su juicio, deviene como fundamental “*stress that no homogeneous Black woman’s standpoint exists*” (2002, 28)<sup>27</sup>. Además, un aspecto esencial a tener en cuenta en la construcción de una epistemología negra es el riesgo de caer en reduccionismos esencialistas. Patricia Hill Collins lo precisa de la esta manera:

A pesar de los retos comunes que hacemos frente como grupo, las mujeres negras como individuos no tienen experiencias idénticas ni interpretan las experiencias de manera similar. La existencia de cuestiones centrales no significa que todas respondan del mismo modo. Las diferencias entre las mujeres negras producen patrones diferentes de conocimiento experiencial que determinan a su vez las reacciones individuales a estos temas (Collins, 2012, 109).

---

<sup>27</sup> La cursiva es incorporada por la autora.

En su lugar, lo que se propone es, más bien, considerar “un conocimiento especializado creado por mujeres afroamericanas que clarifica un punto de vista de y para mujeres Negras” (Collins, 2000, 22), para, a continuación, insistir en que “el pensamiento feminista negro se compone de interpretaciones teóricas sobre la realidad de las mujeres Negras, elaboradas por quienes viven esa realidad” (Collins, 2000, 22)<sup>28</sup>. Es decir, en la vida de las mujeres negras coexisten múltiples opresiones, lo que subraya la necesidad de configurar una epistemología propia basada en las condiciones materiales a través de las cuales configuran sus vidas. No obstante, para evitar caer en esencialismos, lo que plantea Collins es que hablemos en plural de “las mujeres negras” en lugar de “la mujer negra” (Collins, 2000, 24). Esta apreciación trata de evitar cualquier tipo de homogeneización del grupo, rehuendo de reduccionismos homogeneizadores que tomen el todo por las partes. Lo que nos viene a decir Collins es que bajo la expresión “mujeres negras” hay tantas experiencias como mujeres y que, de este modo, sería reduccionista tratar de constreñir sus experiencias a una única. Por ello, es importante resaltar que las nuevas epistemologías emergen como resultado de un cambio de paradigma que parte de asumir que se trata de un *conocimiento situado*<sup>29</sup> que reconoce la experiencia concreta de las opresiones y una toma de consciencia respecto a ellas. Hasta ahora, las epistemologías blancas habrían tendido a universalizar una experiencia –la suya–, pero la epistemología negra apuesta por subrayar la importancia del conocimiento situado. Esta perspectiva se convierte, de este modo, en una herramienta de análisis dialéctico de las múltiples opresiones que configuran la experiencia individual de las mujeres negras, transformando esas diferencias en “la potente materia prima a partir de

---

<sup>28</sup> Patricia Hill Collins opta por escribir “Negras/Negros” en mayúscula de forma sistemática en su obra. Tal y como ella misma ha explicado, esta decisión obedece a una oposición a las prácticas históricas que han borrado sistemáticamente a las personas negras. La palabra “Negra” escrita en mayúsculas la utiliza para referirse a un grupo racial específico con una historia identificable en Estados Unidos, concretamente los afroamericanos. De esta forma, para las afroamericanas la palabra Negra/Negro, según Collins, “is simultaneously a racial identity assigned to people of African descent by the state a political identity for petitioning that the same state, and a self-defined ethnic identity” (2016, 137). En esta tesis escribiremos en mayúsculas la palabra cuando así lo hayan realizado las autoras en sus textos originales, sin embargo recuperaremos la minúscula por cuestiones de estilo.

<sup>29</sup> Donna Haraway se refiere a conocimiento situado como una forma de mirada alternativa: “esta mirada significa las posiciones no marcadas de Hombre y de Blanco, uno de los muchos tonos obscenos del mundo de la objetividad a oídos feministas en las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, postindustriales, militarizadas, racistas y masculinas, es decir, aquí, en la panza del monstruo, en los Estados Unidos de finales de los años ochenta. Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada, que acomode proyectos de ciencia feminista, paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados” (Haraway, 1995, 324).

la cual forjamos nuestro poder personal” (Lorde, 2003, 117). Así, el conocimiento personal se hace parte de la legitimación que confiere la epistemología feminista. El conocimiento situado otorga un prisma a través del cual poder comprender quién se es. Posee, por otro lado, un radical potencial como herramienta epistemológica, permite que las mujeres negras puedan hallar en sus propias historias personales de opresión, en sus propias heridas, el poder de subvertir sus experiencias. Sin embargo, esto solo es posible si se enmarca en un contexto más amplio de justicia social (Collins, 2000, 19). Por lo tanto, estamos ante una herramienta conceptual que requiere de ciertas garantías sociales para que se pueda desarrollar plenamente. Esta cuestión está relacionada con la metafísica subyacente a esta epistemología: el pensamiento no se produce en vacío, sino en unas condiciones materiales que posibilitan o imposibilitan la actividad intelectual. Sin condiciones materiales que garanticen “una vida que merezca la pena ser vivida”, el potencial transformador de la autodeterminación que posee la epistemología negra queda truncado. Es solo una pieza más de un proyecto de justicia social mucho mayor que, en el caso de Estados Unidos, puntualiza Collins, trasciende la experiencia de las mujeres afroamericanas (2000, 19)<sup>30</sup>.

A esto hay que añadir otra característica fundamental de la epistemología negra: asumir la experiencia como criterio de significado a través de imágenes cotidianas. Su función sería la de provocar la reflexión. Las imágenes actúan de manera práctica en el pensamiento y se transforman en vehículos de significado. Estas imágenes transportan un mensaje que se establece como un principio epistemológico. Para Mitchell y Lewter (1986), el brazo de Sojourner Truth funcionaría como ejemplo de ello. Cuando la activista abolicionista y sufragista alzó su brazo y cuestionó a su auditorio con su conocido “¿Acaso no soy yo una mujer?”, Truth consiguió hacer de su extremidad una imagen a través de la que circulaba la historia de resistencia de su vida. Al destacar una parte del cuerpo como testigo de la historia de un sacrificio, que se cuestionaba no solamente desde el auditorio al que Truth se dirigía sino desde la sociedad desde la que el supremacismo blanco se perpetuaba, lograba, a través de ese gesto, pasar de ser comprendida como objeto a ser un sujeto que reclamaba atención hacia la prueba fidedigna de su valor. Si ella no era una mujer, ¿quién lo era entonces? Sueli

---

<sup>30</sup> Es importante destacar que la experiencia de las mujeres negras varía según las diversas latitudes. Para una visión más amplia: Barriteau (2011), CEPAL-AECID (2018), Nfubea (2021) y Septien (2018, 2019). En el caso específico de Brasil, se recomienda revisar los estudios de Canvas y Neto (2013) y Castillo (2017).

Carneiro sostiene, en este sentido, que “nosotras –las mujeres negras– las que formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca se reconoció en este mito porque nunca fuimos tratadas como frágiles” (2017, 110). El mito al que se refiere es el de la fragilidad que se atribuye supuestamente a las mujeres en general, pero que se niega a las mujeres negras. La experiencia de las mujeres negras rompía con la percepción de las mujeres como seres frágiles. Este desafío a las nociones de feminidad es lo que Collins ha llamado “deconstruir el aparato conceptual del grupo dominante” (2012, 109). De esta manera, la fuerza de ese brazo contiene en sí misma un principio epistemológico. Conviene, por lo tanto, cuestionarnos la naturaleza de este conocimiento que reside en los cuerpos sujetos a procesos de subalternización. Es fundamental hacer una apreciación en este punto: la distinción entre dos tipos de materiales epistémicos, el conocimiento y la sabiduría (Collins, 2000). Esta diferencia resalta cómo las aportaciones de cada experiencia se valoran de manera distinta. Como señala Collins, “knowledge without wisdom is adequate for the powerful, but wisdom is essential to the survival of the subordinate” (Collins, 2000, 257). A través de esta distinción, la estrategia de quienes sobreviven también posee valor epistémico.

Por otro lado, la lucha por la justicia social, como se mencionó anteriormente, también será otra importante constante en esta propuesta. La lucha política es un elemento fundamental para las personas negras en Estados Unidos (Collins, 2000), aunque las luchas son diversas y atravesadas muchos frentes –sociales, culturales económicos y religiosos–. Lo cierto es que las mujeres negras siguen recibiendo una discriminación mayor agravada por el racismo (Álvarez, 2001, 278). Son ellas quienes se vinculan a través de una relación dialéctica con su opresión y el activismo (Collins, 2000). Según la socióloga canadiense, “as long as black women’s subordination within intersections oppressions of race, class, gender, sexuality, and nation persists, Black feminism as an activist response to that oppression will remain needed (Collins, 2000, 22). De este modo, el feminismo negro surge como una respuesta a las diversas formas de opresión que afectan a las vidas de las mujeres negras. Deviene una corriente crítica. La epistemología negra se convierte en una herramienta de autodeterminación que posibilita crear un marco teórico emancipador de un sujeto subalterno: las mujeres negras. Esta perspectiva resuena en aquello que Audre Lorde expresó cuando sostuvo que:

Cuando hablo de cambio, no hablo de un simple cambio de punto de vista, ni de una calma temporal, ni de la capacidad de sonreír o de sentirse bien. Hablo de una reorganización fundamental y radical de aquello implícito que sostiene nuestras vidas (Lorde, 2003, 138).

Los feminismos negros, como hemos visto, asumen esa vocación de crítica y de creación de nuevas geometrías<sup>31</sup>. Buscan desafiar y reconfigurar las narrativas dominantes y las estructuras opresivas. Se esfuerzan por ir más allá de las divisiones y promover una comprensión más inclusiva y transformadora que permita construir conexiones significativas en lugar de simplemente destacar las diferencias:

Resulta fácil ver cómo los discursos feministas, y anticolonial reproducen el suyo y el de los demás como recursos para narrativas cerradas, sin saber cómo construir afinidades, construyendo en cambio oposiciones. Pero «nuestra» escritura está también llena de esperanza de que aprenderemos cómo estructurar afinidades en vez de identidades (Haraway, 1995, 191).

Desde ese deseo de construir afinidades es desde el que podemos realizar una lectura de la primera obra de hooks *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (1981). Este escrito representa uno de los incipientes esfuerzos teóricos por construir no solo una dialéctica de la opresión de las mujeres negras desde la esclavitud hasta el presente, sino también para contribuir a la formación de una epistemología feminista negra a principios de los años 80. En este sentido, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* bebe de los intensos debates feministas que en Estados Unidos se habían realizado durante los años setenta<sup>32</sup>.

Tradicionalmente, la situación de las mujeres negras en Estados Unidos había sido objeto de estudio desde un prisma epistemológico claramente masculino-eurocéntrico que no había considerado ni había analizado con

---

<sup>31</sup> Haraway ha señalado en relación con el movimiento feminista global que “lo «particular» en el movimiento feminista no trata del individualismo liberal ni de un aislamiento desolador de diferencias sin fin y, mucho menos, de rechazar las esperanzas de un movimiento colectivo. Pero los medios y los procesos del movimiento colectivo deben ser imaginados y puestos en práctica según nuevas geometrías” (1995, 187).

<sup>32</sup> Es relevante considerar las críticas de la ensayista Cheryl Clarke (1982) sobre la falta de cuestionamiento hacia el modelo heterosexista y la omisión del feminismo lesbiano dentro del movimiento feminista. Clarke ha destacado cómo estas ausencias han impactado negativamente en la cohesión y la efectividad del movimiento, subrayando la necesidad de una inclusión más amplia y crítica que aborde estas dimensiones esenciales de la experiencia feminista.

profundidad la situación en la que se encontraban (Collins, 1989). Esta limitación es una de las principales razones por las que las teóricas negras adoptaron una estrategia diferente, dado que “groups unequal in power are correspondingly unequal in their access to the resources necessary to implement their perspectives outside their particular group” (Collins, 1989, 749). El acceso desigual a los recursos materiales y socioculturales formaba parte de la realidad que enfrentaban. Además, también dependía de las relaciones que se daban en sus propias comunidades que distaban de cualquier experiencia que no estuviera atravesada por ser mujer o/y ser negra. Es fundamental, por lo tanto, tener en cuenta las influencias económicas y sociales de la vida americana del momento, algo que para Frances M. Beal significará “we have to concentrate our efforts on combatting the causes of racism and sexism” (1975, 8).

Si, como han señalado teóricos como Collins, “as a result of colonialism, imperialism, slavery, apartheid, and other systems of racial domination, Blacks share a common experience of oppression” (1989, 755), hooks irá un paso más allá e insistirá en que las mujeres negras se encontrarán con dos obstáculos. Por un lado, se toparán con el sexismo de los hombres negros y, por otro, con el racismo y el clasismo de las mujeres blancas de los círculos feministas (hooks, 1981, 87). Es por ello que el concepto de *Double Jeopardy* (doble riesgo) acuñado por Frances M. Beal (1970) resulta esencial para el planteamiento de hooks y sus contemporáneas, ya que proporcionaba un marco que permitía entender cómo las mujeres negras estaban atrapadas en un ciclo múltiple de opresión, que requería, al mismo tiempo, una respuesta teórica y práctica<sup>33</sup>. En consecuencia, será fundamental para las mujeres negras evidenciar la necesidad de un análisis que tuviera como punto de partida su particular situación. De ahí, el empeño por buscar “the significance of an Afrocentric feminist epistemology may lie in its enrichment of our understanding of how subordinate groups create knowledge that enables them to resist oppression” (Collins, 1989, 757). De esta manera, la importancia de crear una epistemología feminista negra deviene un aspecto crucial para la emancipación dentro del terreno teórico.

---

<sup>33</sup> Su texto “Double Jeopardy: To Be Black and Female”, publicado como parte de la antología de textos que confeccionó Toni Cade Bambara bajo el título *The Black Woman: An Anthology* (1970), pasó a convertirse en un texto fundacional en la lucha de desvelar los lazos entre el racismo y el sexismo. Beal argumentaba en el artículo cómo las mujeres negras eran discriminadas además de por su género por su raza, algo que las exponía a una mayor vulnerabilidad. Beal conseguía con este texto configurar la idea de lo que podríamos llamar protointerseccionalidad.

Para hooks, el feminismo de los 60 y 70 había fallado al no dirigirse a las mujeres negras al no abordar sus necesidades, su situación. Es por ello que su propósito es fundamentalmente estratégico: “like all women within patriarchal society, black women have to develop oppositional feminist strategies that will indeed enable us to accept, respect, and even honor peers who are not like us” (hooks, 1990, 98). Las prácticas feministas antagónicas que menciona debían ir de la mano de una ética feminista sólida, a la vez que debían enfrentar el riesgo de que “when feminism becomes a means for opportunistic self-advancement, it means that prominent spokespeople can easily lose sight of the need to share critical feminist thought with masses of people” (hooks, 1990, 99). Dicho de otro modo, hooks apuesta por la certeza de que la praxis feminista debe ser el resultado de un esfuerzo colectivo contrahegemónico. En su opinión, la situación de marginalidad de las mujeres negras ofrece una perspectiva más precisa para identificar y nombrar las opresiones dentro del marco de lo que ella denomina como “el capitalismo supremacista blanco” (hooks, 1984).

Las teorías planteadas por las mujeres blancas eran condescendientes y proyectaban la imagen de las mujeres negras como víctimas, perpetuando los estereotipos raciales. Hooks insiste en que el colectivo de mujeres negras no puede ser tratado como un objeto de estudio, sino que son sujetos de estudio y que, precisamente, por su posición de marginalidad pueden aportar propuestas que supongan un cuestionamiento al supremacismo blanco (hooks, 1984). La estrategia que planteaba Audre Lorde seguía esta misma línea de poner en valor la interdependencia entre las mujeres como un camino hacia la libertad. Según Lorde, esta interdependencia no debe ser utilizarla para otro fin que no fuera el ser libres y fomentar la creación e imaginación de nuevas formas de existencia. Como ella afirmaba: “ésta es la diferencia entre un estar pasivo y un ser activo” (2003, 117).

No será hasta la publicación de su obra *Feminism is for Everybody: Passionate Politics* (2000b) cuando hooks analice con más sosiego la contribución de las mujeres negras al feminismo estadounidense. Para ella, el grupo de mujeres blancas que mejor percibió la diferencia de estatus político de las mujeres negras fue precisamente el grupo de mujeres que trabajaron por la defensa de los derechos civiles (hooks, 2000b). Destacando que, frente a las reticencias iniciales a incluir la cuestión racial en la lucha feminista, esta incorporación fortaleció el movimiento: “there has been no contemporary movement for social justice where

individual participants engaged in the dialectical exchange that occurred among feminist thinkers about race which led to the re-thinking of much feminist theory and practice” (hooks, 2000b, 60). Aspecto que la lleva a insistir en que las intersecciones entre el feminismo y la cuestión racial que se produjeron en los 70 sirvieron “the sound foundation for the building of a mass-based anti-racist feminist movement” (hooks, 2000b, 10).

Si bien se podría advertir cierto esencialismo en su teoría feminista, lo cierto es que las identidades estratégicamente esencialistas, o lo que denominó Spivak como “esencialismo estratégico” (1987, 205) son las que permiten establecer coaliciones que posibiliten el juego político (Crenshaw, 1991). Sin ellas los sujetos subalternos quedan fuera del circuito de lo político. La perspectiva interseccional, que hooks no nombra específicamente, pero sí vertebrada, según nuestro parecer, estaría en esta línea de un esencialismo estratégico que “propicia el análisis del poder que se necesita para la formación de coaliciones, es decir, para disponer de algún tipo de plataforma en la que converjan las personas individuales y los grupos” (Collins y Bilge, 2019, 129).

En conclusión, podríamos destacar que el pensamiento feminista negro conlleva necesariamente del acompañamiento de una práctica. No es una teoría que no se encarna en cuerpos. Las experiencias encarnadas son, como hemos apuntado, el eje vertebrador de este tipo de pensamiento y, como tal, implican una activación de una respuesta hacia el conjunto de ejes de dominación que atraviesan la vida de las mujeres negras. Por ello, la labor de las intelectuales negras será fundamental para generar lazos con otros grupos (Collins, 2000). No se trata de una búsqueda de aislamiento sino de la creación de un cuerpo teórico autónomo que dialogue con otras posiciones y con otros sujetos. La epistemología feminista negra es, en definitiva, una herramienta-brújula en la que otros grupos sociales que deseen y busquen la justicia social puedan encontrar “points of connection that further social justice projects” (Collins, 2000, 37). Por lo tanto, no se trata de un marco conceptual que busca ser replicado, sino que favorece un diálogo que dependiendo de los sujetos que lo utilicen dará lugar a diferentes prácticas contrahegemónicas. En última instancia, lo que la epistemología negra feminista logra es abrir espacios de reconocimiento. En palabras de Sueli Carneiro:

La utopía que hoy perseguimos consiste en buscar un atajo entre la negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula a la diversidad. Ser negro sin ser solamente negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra sin ser solamente mujer negra. Lograr igualdad de derechos es convertirse en un ser humano pleno y lleno de posibilidades y oportunidades más allá de su condición de raza y género. Ese es el sentido final de esta lucha (Carneiro, 2017, 115).

## 1.5. Feminismo para todo el mundo

El intento de definir qué es el feminismo es una parte fundamental de la teoría feminista de hooks. Ya en el inicio de *Feminist Theory: From Margin to Center* (1984), hooks advertía de la dificultad de encontrar una definición consensuada y, por lo tanto, indicaba lo problemático de que esto fuera así. Para hooks (1984), la idea misma de que el feminismo puede ser cualquier cosa es una señal de cierto pensamiento naíf, de un pensamiento ingenuo que no hace sino neutralizar la potencialidad del feminismo como movimiento social y político.

Hooks considera que la imagen que la mayoría de población norteamericana posee acerca de qué es y en qué consiste el feminismo se había construido principalmente a través de las imágenes que los medios de comunicación patriarcales ofrecían (hooks, 1984, 2000b)<sup>34</sup>. Una narrativa que ofrecía una imagen del feminismo plana y que lo reducía a la búsqueda de la igualdad de género. El feminismo es para hooks algo más, algo que está más allá de las dinámicas de reconocimiento<sup>35</sup>. A esto había que añadir otro par de suposiciones: la de estar compuesto básicamente por mujeres blancas y de ser un movimiento anti-hombres (hooks, 2000b, 15). Casi veinte años después del auge

---

<sup>34</sup> Para bell hooks, la reflexión sobre la producción cultural es fundamental para la teoría crítica feminista. Su trabajo como crítica cultural se enfocó particularmente en el cine y el análisis de estereotipos racistas. Además, examinó el impacto del cine *mainstream* en la sociedad estadounidense. Para una discusión más detallada sobre estos temas: hooks (1992, 1996b). Sobre la integración de los medios de comunicación y las tecnologías en las lógicas del capitalismo, puede consultarse: Dean (2002). Esta autora ha introducido el concepto de “capitalismo comunicativo” para describir cómo los medios y las redes sociales contribuyan a la comercialización de la política y a la desactivación del activismo político (Dean, 2009).

<sup>35</sup> Bell hooks criticó la visión limitada del reconocimiento en el feminismo blanco, destacando que para las mujeres negras, el reconocimiento dentro de la familia y las comunidades era esencial en la lucha contra el racismo. Este enfoque amplía el concepto del reconocimiento más allá de la perspectiva cultural que Fraser generalizó en su discusión con Honneth sobre políticas de identidad y redistribución (Fraser y Honneth, 2003).

del movimiento feminista estadounidense, para nuestra autora, los medios de comunicación se habían encargado, intencionalmente, de distorsionar la finalidad y los objetivos del movimiento. De ahí, el interés de hooks por comenzar por el principio formulando la definición misma de feminismo. Una vuelta de tuerca a la raíz del problema, según su parecer. Sin una idea clara de qué es el feminismo no se puede hacer teoría feminista. No se trata de una mera cuestión taxonómica sino de una cuestión estratégica. Definir qué es el feminismo supone una tarea de delimitación, concreción, análisis y práctica. Una labor que, como veremos a continuación, tiene como objetivo la reactivación del movimiento feminista.

En su búsqueda, la autora afronorteamericana pone en jaque las concepciones distorsionadas del feminismo. De este modo, lo define como “a struggle to end sexist oppression” (1984, 24). Además, para continuar ampliando el significado del término aclara que “to be «feminist» in any authentic sense of the term means to want for all people, female and male, liberation from sexist role patterns, domination and oppression” (hooks, 1981, 195). Si entendemos que es una lucha para erradicar la opresión sexista, el beneficio no es solo para el conjunto de las mujeres, sino también para los hombres como también para la infancia, en otras palabras, para el conjunto de la sociedad. Esta reformulación del feminismo hace que la atención se dirija hacia los sistemas de dominación y a las interrelaciones entre sexo, raza y clase (hooks, 1984). Trata de evitar una vinculación exclusiva al sujeto mujer. En otras palabras, hooks no otorga a la identidad un espacio desde el cual definirse, sino que trata de identificar cómo las opresiones tensan a los sujetos que se encuentran atravesados por ellas. Dicho enfoque habría resultado reduccionista, puesto que había limitado la potencialidad del movimiento a un único grupo social muy delimitado al estar compuesto mayormente por mujeres blancas con formación académica y que gozaban de bienestar económico, tal y como se discutió con anterioridad. A esto hay que sumarle que se trata de una lucha que tiene como objetivo “eradicate the ideology of domination that permeates Western culture on various levels” (1984, 24). Entre esos niveles, se encuentra el patriarcado, como señala hooks (1989).

Hooks ensancha el significado del término feminismo y complejiza las luchas que atraviesan el horizonte del movimiento. Con ello, pretende salvar un error que había sido un lastre desde los inicios del feminismo norteamericano y que consistía en haber vinculado la palabra feminismo a la palabra igualdad

como perfectos sinónimos. Un término que no deja de ser problemático puesto que implica un proceso de reconocimiento con respecto a los hombres. De esta manera, la búsqueda de la igualdad se reducía a un mero proceso reformista dentro del feminismo<sup>36</sup>. Tanto es así que, según el parecer de hooks, es lo que habría permitido al feminismo hegemónico absorber al feminismo más visionario y audaz. Para hooks, la prueba de ello fue que las mujeres blancas que procedían de entornos privilegiados dejaron de prestar atención a las aportaciones feministas revolucionarias una vez que consiguieron la igualdad de salario que deseaban (2000b, 5). Asimismo, aclara:

*Ironically, revolutionary feminist thinking was most accepted and embraced in academics circles. In those circles the production of revolutionary feminist theory progressed, but more often than not that theory was not made available to the public. It became and remains a privileged discourse available to those among us who are highly literate, well-educated, and usually materially privileged (hooks, 2000b, 5).*

La reformulación esbozada por hooks transforma el feminismo en un movimiento que aglutina demandas diversas, en lugar de limitarse a una cuestión de identidad. Como se ha argumentado, las identidades generan narrativas cerradas (Haraway, 1995). Desde ellas, es imposible generar un proceso dialógico. Consciente de esta dificultad dentro de los feminismos, hooks construye, a través de su teoría feminista, una arquitectura de afinidades que apunta a los sistemas de dominación como problema central. Si el feminismo hegemónico blanco había asumido como punto de partida la categoría mujer como un universal sin fisuras, lo que hará hooks será evidenciar cómo el feminismo es algo más que una cuestión de identidades, es algo que atraviesa la vida de todas las personas que conforman la sociedad, en tanto en cuanto, las personas se ven afectadas de forma particular por diferentes opresiones resultado del sistema patriarcado capitalista supremacista blanco (hooks, 1984, 2000b). De hecho, Lorde ya había apuntado que:

---

<sup>36</sup> "Reformist feminist thinking focusing primarily on equality with men in the workforce overshadowed the original radical foundations of contemporary feminism which called for reform as well as overall restructuring of society so that our nation would be fundamentally anti-sexist" (hooks, 2000b, 4).

Es en la interdependencia de las diferencias recíprocas (no dominantes) donde reside la seguridad que nos permite descender al caos del conocimiento y regresar de él con visiones auténticas de nuestro futuro, así como con el poder concomitante para efectuar los cambios que harán realidad ese futuro (2003, 117).

Por esta razón, hooks no desarrolla una teoría feminista centrada en el sujeto mujer sino que la articula en torno a una serie de demandas que considera esenciales para alcanzar la justicia social democrática.

Uno de los aspectos más controvertidos y característicos de su teoría feminista alude de forma habitual a los hombres. Nuestra autora aterriza su feminismo sobre la convicción de que los hombres no son *per se* el enemigo. Es más, asume que esta distorsión se corresponde a una imagen creada intencionalmente por los medios de comunicación y que obedece a los intereses del patriarcado de desactivar la potencialidad del movimiento feminista más revolucionario. De esta forma, apreciaba que

There was indeed a great deal of anti-male sentiment among early feminist activist who were responding to male domination with anger. It was that anger at injustice that was the impetus for creating a women's liberation movement. Early on most feminist activists (a majority of whom were white) had their consciousness raised about the nature of male domination when they were working in anti-classist and anti-racist settings with men who were telling the world about the importance of freedom while subordinating the women in their ranks (hooks, 2000b, 2).

Como también señaló Rich, introducir el patriarcado como un sistema de opresión permite que el feminismo trate de “reconocer la distorsión de las ideologías creadas por los hombres y que estas son totalmente inadecuadas para nosotras, y a continuación empezar a pensar y a actuar a partir de dicho reconocimiento” (2019, 136). Es decir, al tomar consciencia de tal “distorsión”, el feminismo puede comenzar a cuestionar y desafiar las narrativas más tradicionales, proponiendo nuevas formas de pensar y actuar. También habría que añadir que esta crítica feminista del patriarcado se extiende a la revisión de la historia, la cultura y las ciencias sociales. Reconocer el patriarcado como sistema de opresión significa, además, dar un paso crucial para desmantelar las ideologías dominantes que encubren relaciones de poder desiguales.

Por otro lado, tanto hombres como mujeres pueden reproducir lo que hooks denomina “violencia patriarcal” (hooks, 2000b, 61). La autora afronorteamericana se decanta por este término y no tanto por el de “violencia doméstica”. Considera que este último no pone el foco en las relaciones de dominación (hooks, 2000b). Además, lo califica de un término “suave” que ignora la atrocidad que conlleva este tipo de violencia y la relega a la privacidad de lo doméstico (2000b, 62). Conviene señalar aquí que esta matización no significa en absoluto una relativización de la violencia que sufren a diario las mujeres. Más bien, lo que hooks hace es situar la violencia patriarcal que padecen muchas mujeres dentro de la lógica de la dominación. De hecho, la violencia es solo uno de los principales síntomas de un sistema de dominación que se encarga de reproducirla, perpetuarla y naturalizarla. En otras palabras, forma parte de algo más grande, es un engranaje más de la compleja maquinaria que hace funcionar la violencia patriarcal. Dicha violencia puede ser ejercida tanto por hombres como por mujeres que asumen el pensamiento sexista. A esto hay que sumarle un aspecto fundamental que suele pasarse por alto y es el impacto que posee en la infancia<sup>37</sup>.

La infancia es dentro de la comunidad afronorteamericana uno de los colectivos más expuestos y vulnerables a la violencia patriarcal. Por razones obvias, que no vamos a desarrollar aquí, se encuentra particularmente indefensa frente a una violencia que se reproduce en muchos hogares en Estados Unidos. Hooks señala que las diversas manifestaciones de violencia patriarcal dentro del hogar –ya sea dirigida hacia mujeres o hacia la infancia– deberían considerarse en el mismo plano y afirma:

Adults who have been the victims of patriarchal violence perpetrated by females know that women are not nonviolent no matter the number of surveys that tell us women often are more inclined to use nonviolence. The truth is that children have no organized collective voice to speak the reality of how often they are the objects of female violence. Were it not for the huge numbers of children seeking

---

<sup>37</sup> La preocupación de hooks por la infancia es un tema recurrente en toda su obra. Ya en su tesis doctoral sobre la ficción en Toni Morrison explicó cómo el proceso de deshumanización en la infancia negra se manifestaba de forma flagrante. El sistema esclavista impuso que los niños y niñas negros fueran vistos como objetos. Al analizar este hecho en la novela *Ojos azules*, hooks señala que “among the oppressed classes childhood is a time of social awareness; children learn early various politics of domination” (Watkins, 1983, 37).

medical attention because of violence done by women and men, there might be no evidence documenting female violence (hooks, 2000b, 63).

Crear modelos diferentes que no estén ubicados en las dinámicas de violencia es otro de los ejes de la geometría que construye su pensamiento feminista. La violencia se encuentra en hooks estrechamente vinculada con el imperialismo que para ella no deja de ser más que otra forma de expresión de la violencia que configura la cultura estadounidense. Hooks defiende rotundamente que “los esfuerzos feministas para terminar con la violencia de los hombres contra las mujeres deben ampliarse a un movimiento que busque acabar con todas las formas de violencia” (hooks, 1984, 130). Este enfoque integral y expansivo desafía la noción de que el feminismo debe centrarse únicamente en la violencia de género, abogando en cambio por un cambio sistémico que aborde todas las manifestaciones de violencia. Su perspectiva ampliada sostiene que el feminismo tiene el potencial de transformar no solo la vida de las mujeres, sino también la de los hombres y la infancia, y de toda la sociedad en su conjunto, ensanchando así su impacto y alcance.

En esta nueva concepción del feminismo, el papel de las mujeres negras emerge como un punto clave. Estas mujeres son reconocidas como visionarias puesto que fueron las primeras en apuntar hacia el racismo. Su trabajo “paved the way for a reconsideration of race and racism that has had positive impact on our society as a whole” (hooks, 2000b, 59). No obstante, sus contribuciones no han gozado del mismo reconocimiento que sí han recibido las aportaciones de algunos grupos de mujeres blancas quienes a menudo no cuestionaban el racismo y que consideraban que la cuestión de la raza no debía estar presente en la agenda feminista. Tanto es así, que hooks evidencia las similitudes que había en el movimiento feminista de los setenta y la lucha de las sufragistas estadounidenses. La negación del género y la raza fue una constante a finales del s. XIX y lo continuaba siendo, a su parecer, a finales del s. XX. Las mujeres negras, de esta forma, encontraron poco atractivo un movimiento que “initially did not take radical difference or anti-racist struggle seriously” (2000b, 56). Sin embargo, serán las mujeres negras jóvenes de finales de los setenta y principios de los

ochenta quienes aportarán una perspectiva nueva con la que confrontar al racismo imperante en el movimiento feminista<sup>38</sup>.

A la puesta en valor de las experiencias de las mujeres negras dentro del movimiento feminista, hay además que reconocer la contribución a las mujeres lesbianas radicales. Para hooks, la enseñanza que le regalaron al movimiento feminista estadounidense fue la de “to claim the space of my own self-definition” (hooks, 2000b, 95). Si bien, durante los años setenta, las contribuciones teóricas de feministas lesbianas radicales tuvieron una fuerte presencia dentro del movimiento, al proceder muchas de ellas de entornos humildes y con pocos recursos, no pudieron encontrar un espacio en los entornos académicos destinados a la producción de teoría feminista. Reconocer su legado supone una crítica al heterosexismo como sistema y permite, con ello, retar a la homofobia y la lesbofobia. Hooks manifiesta que la lucha por la libertad sexual debía recorrer las prácticas feministas. Sin embargo, tampoco estas aportaciones se toparon con un escenario que les facilitara su consolidación dentro del movimiento. Es por ello que hooks lamenta que:

The academization of feminism reinscribed heterosexist hierarchies where straight women with fancy credentials were often given more respect and higher regard even if they had spent no time being involved in a women’s movement outside the academy (hooks, 2000b, 96).

De esta forma, hooks construye desde su teoría feminista un punto de fuga a la deriva del feminismo liberal y su legado, y lo hace integrando en su teoría esas interdependencias de las “diferencias recíprocas” a las que se refería Audre Lorde en *Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo* (2003, 117) y que desarrollamos en el siguiente capítulo. Ese será el prisma a través del cual examinará la potencialidad del feminismo como movimiento emancipador. De ahí, su insistencia en que es para todo el mundo. No es solo para las mujeres, porque el sujeto mujer ha partido de una larga historia de exclusión de las mujeres negras, pobres, lesbianas, migrantes y un largo etcétera. Lo que logra hooks es precisamente ensanchar los constreñidos límites del propio sujeto del

---

<sup>38</sup> Hooks se considera como parte de esta generación de jóvenes que no había conocido la segregación racial y que no habían experimentado la subordinación respecto a mujeres blancas. Además, se habían formado en espacios mayoritariamente blancos. Por lo tanto, partían de un posicionamiento de relativa igualdad, algo que no habían conocido generaciones anteriores que habían estado expuestas al segregacionismo (hooks, 1997, xii).

feminismo al haber puesto el foco de su análisis en los sistemas de dominación. Consecuentemente, su planteamiento pretende lograr un calado mayor que el de una teoría identitaria ya que implica un pulso a las ideologías de dominación. Si el núcleo del problema son los sistemas de dominación, el sujeto del feminismo es todo el mundo. En mayor o en menor medida es universal puesto que todas las personas vivimos bajo estructuras opresivas, aunque sus manifestaciones y efectos varíen según nuestras posiciones sociales. De ahí que sus esfuerzos epistemológicos vayan encaminados a erradicar las ideologías de dominación sobre las que reside la cultura occidental (Foss et al., 2014). Ya que, según hooks, dicha cultura posee una constante degenerativa que niega cualquier tipo de vinculación comunitaria (hooks, 1994, 202).

En este contexto, la clase es otro de los elementos en los que ahonda el feminismo de hooks, tanto es así que no duda en sostener que “class struggle is inextricably bound to the struggle to end racism” (hooks, 1984, 3). Este enfoque destaca cómo la intersección entre clase y raza configura condiciones materiales distintas para cada individuo, dependiendo de su situación social. Así, la comprensión conjunta de estos conceptos es crucial para abordar las desigualdades de manera más completa y efectiva. Para hooks, las mujeres blancas que dominan el discurso feminista muestran poco interés a estas intersecciones ya que supondría un cuestionamiento de los privilegios que ostentan. Por lo tanto, el feminismo debe atender al concepto de raza y clase y analizar cómo en conjunto condicionan y determinan la vida de las mujeres. Además, el feminismo planteado por hooks presenta una clara vocación global. Las mujeres se enfrentan a situaciones diferentes dependiendo de dónde se encuentren. No hay una experiencia única, como hemos venido señalando, pero sí se enfrentan a los mismos sistemas de opresión, solo que estos poseen una gran heterogeneidad a la hora de manifestarse. El cuerpo de las mujeres es violentado globalmente; por ello, el feminismo debe enfrentarse a esta problemática con una estrategia proporcional a la magnitud y la reproducción de dicha violencia:

A decolonized feminist perspective would first and foremost examine how sexist practices in relation to women’s bodies globally are linked. For example: linking circumcision with life-threatening eating disorders (which are the direct consequence of a culture imposing thinness as a beauty ideal) or any life-threatening cosmetic surgery would emphasize that the sexism, the misogyny, underlying these practices globally mirror the sexism here in this country. When

issues are addressed in this manner Western imperialism is not reinscribed and feminism cannot be appropriated by transnational capitalism as yet another luxury product from the West women in other cultures must fight to have the right to consume.

Until radical women in the United States challenge those groups of women posing as feminists in the interest of class opportunism, the tone of global feminism in the West will continue to be set by those with the greatest class power who hold old biases (hooks, 2000b, 46-47).

En línea con la observación de hooks, los cuerpos de las mujeres han de ser abordados desde una perspectiva feminista descolonizadora ya que la situación de subordinación de las mujeres es igualmente global. No obstante, no se puede abordar desde un feminismo que marque la hoja de ruta desde sus particularidades. En otras palabras, podríamos decir que los feminismos locales no son replicables. Cada movimiento de mujeres, según su contexto geográfico, social y cultural, debe articular formas propias de organizarse y resistir los envistes del patriarcado capitalista supremacista blanco. Dentro de esta heterogeneidad de circunstancias, los derechos sexuales y reproductivos serán fundamentales. Entre estos derechos, el derecho al aborto ha acaparado históricamente toda la atención estratégica y mediática dentro del movimiento feminista<sup>39</sup>. Hooks fue especialmente crítica al respecto, afirmando que “white women with class privilege identified most intimately with the pain of unwanted pregnancy. And they highlighted the abortion issue” (hooks, 2000b, 26). Los grandes olvidados habían sido, para nuestra pensadora, el resto de los aspectos relacionados con la reproducción y que deberían haber formado parte igualmente de la agenda feminista:

Sex education, prenatal care, preventive health care that would help females understand how their bodies worked, to forced sterilization, unnecessary cesareans and/or hysterectomies, and the medical complications they left in their wake (hooks, 2000b, 26).

---

<sup>39</sup> El aborto constituyó una de las demandas clave del feminismo durante los años setenta. Sin embargo, lejos de haberse consolidado como un derecho plenamente garantizado, sigue siendo un campo de intenso conflicto de disputa para el conservadurismo en Estados Unidos. Este conflicto se manifiesta en la lucha ideológica y política, así como en el control sobre las instituciones jurídicas, que actúa como una estrategia fundamental del movimiento conservador. Para una discusión más detallada, Muñoz (2022, julio 23).

A esto se debe añadir que para que las mujeres sean verdaderamente libres se necesita “better, safer contraceptives” (2000b, 26). Hooks sostiene que el acceso a métodos anticonceptivos efectivos es crucial para la autonomía y la autodeterminación de las mujeres. Sin opciones anticonceptivas confiables, las mujeres enfrentan limitaciones significativas en la capacidad de decidir sobre sus cuerpos y sus trayectorias de vida, lo que perpetúa la desigualdad y la falta de independencia. Garantizar estos recursos es esencial para permitirles ejercer su derecho a planificar sus vidas y sus familias, lo que a su vez contribuye a una mayor equidad en todas las esferas de la sociedad. En este sentido, hooks argumenta que la lucha por la reivindicación del cuerpo no puede ser vista de manera aislada, sino que debe situarse dentro de una praxis más amplia que abarca todas las esferas de la vida social. Esto se debe a que el feminismo, para ella, no es simplemente una cuestión de identidad o autodefinición personal, sino una práctica crítica que tiene el poder de transformar estructuras y relaciones sociales. El feminismo es una acción dinámica, una forma de estar en el mundo que se manifiesta como una praxis cognitiva capaz de reconfigurar la realidad. Hooks entiende el feminismo como un proceso activo y transformador, en contraste con una visión que lo reduce a un consumo alternativo. Esta forma de plantear el feminismo hace que se complejice ya que lo impregna absolutamente todo.

Otro aspecto en el que se evidencia la intrincada relación con los cuerpos de las mujeres es en los estrictos cánones de belleza impuestos socialmente y en su impacto en la autoestima de las mujeres. Estos cánones proceden en su mayoría de una industria de la moda que, como apunta bell hooks, promueven una “life-threatening aspects of appearance obsession” (2000b, 33). El impacto en la vida de las mujeres está estrechamente vinculado con el aumento de los trastornos de la alimentación. Hooks subraya la importancia de las críticas feministas al sexismo tanto en el sector de la moda como en el ámbito médico. Según ella, la industria de la moda y la industria médica convergen en la perpetuación del sexismo, manifestado en las prácticas y representaciones que construyen sobre las mujeres. Este sexismo institucionalizado no solo afectaría a la autoimagen de las mujeres, sino que también influye negativamente en su salud física y mental. El impulso del feminismo de los setenta fue especialmente visionario en este ámbito al señalar cómo se vinculaba la imagen de las mujeres a su salud, tanto es así que “girls today are often just as self-hating when it comes

to their bodies as their pre-feminist counterparts were" (hooks, 2000b, 35). Si el sexismo ha seguido ofreciendo imágenes del cuerpo de las mujeres, en las que las mujeres no podían verse reflejadas, generando con ello una sensación de malestar, es tarea del feminismo, nos dirá hooks, ofrecer imágenes alternativas a ellas. Así, concluye que "until feminist go back to the beauty industry, go back to fashion, and create an ongoing, sustained revolution, we will not be free. We will know how to love our bodies as ourselves" (hooks, 2000b, 36). Por lo tanto, deviene una tarea colectiva, crear y compartir modelos de belleza que disputen el relato patriarcal desde el que se ha construido el odio hacia el cuerpo de las mujeres. Puesto que desde donde se ha articulado un modelo inalcanzable no saludable y blanco, es imposible que las mujeres amen a sus cuerpos<sup>40</sup>. De nuevo, vemos la constante en su teoría feminista de no solo señalar el problema sino, también, de imaginar y ofrecer alternativas. Dicho de otro modo, se trata de disputar el imaginario que mediática y culturalmente se ha establecido desde el sexismo. Para que esto sea posible, se precisará de un conocimiento sobre teoría feminista e igualmente de un aprendizaje de prácticas feministas. Algo que hooks considera que sí sucedía a finales de los ochenta en Estados Unidos, donde las cuestiones en torno a la relevancia de la raza y la clase ya estaban comenzando a recibir reconocimiento. Sin embargo, este avance no se tradujo en una mayor expansión de la comprensión de lo que significaba el feminismo. Más bien todo lo contrario, el lenguaje con el que empezó a articularse la teoría feminista se volvió cada vez más restringido y se limitó principalmente a un público académico. Esto se tradujo en que:

Feminist theory began to be housed in an academic ghetto with little connection to a world outside. Work was and is produced in the academy that is oftentimes visionary, but these insights rarely reach many people. As a consequence the academization of feminist thought in this manner undermines feminist movement via depolitization. Deradicalized, it is like every other academic discipline with the only difference being the focus on gender (hooks, 2000b, 22).

---

<sup>40</sup> Como argumenta bell hooks, la industria de la moda, al promover ropa diseñada exclusivamente para cuerpos extremadamente delgados, establece un estándar de belleza inalcanzable. Este enfoque provoca que todas las mujeres, sin importar su edad, sean socializadas –ya sea consciente o inconscientemente– para sentir ansiedad por sus cuerpos y para ver su apariencia física como un problema (2000b, 35).

La teoría feminista de hooks también puede ser entendida como una llamada de atención contra la despolitización. Según ella, si la teoría feminista no está radicalizada, en su acepción de ir a la raíz de los problemas que afectan a la vida de las mujeres que más padecen los sistemas de opresión, su impacto y su relevancia se verán significativamente reducidos. Se convierte en una propuesta que, aunque incorpora un enfoque de género, continúa reproduciendo el racismo y el clasismo. Por eso es tan importante, para hooks, destacar que la mayoría de las imágenes que se han proyectado del feminismo han sido negativas, a pesar de que los avances que el feminismo ha proporcionado para el conjunto de la sociedad hayan sido positivos (hooks, 1984, 2000b). Para revertir esta situación, se requiere de un compromiso con la divulgación del feminismo como teoría y movimiento. El análisis de hooks básicamente sostiene que, a pesar de que el feminismo ha contado con grandes ideas, no ha venido acompañado de una escuela que enseñe sus beneficios para el conjunto de la sociedad. Es, por ello, por lo que el esfuerzo del feminismo que hooks plantea va encaminado a crear “a mass-based movement which offers feminist education to everyone, females and males” (hooks, 2000b, 24). Como es manifiesto, lo que hooks está ofreciendo, bajo una operación con aires gramscianos<sup>41</sup>, es una idea de feminismo como un movimiento de masas que requiere un firme compromiso para difundir el pensamiento feminista. En esta perspectiva, la cultura desempeña un papel decisivo: “our emphasis must be on cultural transformation: destroying dualism, eradicating systems of domination. Our struggle will be gradual and protracted” (1984, 163). Por esta razón, hooks aboga por una pedagogía feminista que trascienda el ámbito académico y la palabra escrita, animando a implementar esta educación en todos los contextos posibles: “means that we have to reach beyond the academic and even the written word” (hooks, 2000b, 23). En otros términos, la efectividad del feminismo como herramienta de cambio social radica en su capacidad para penetrar en diversos ámbitos de la vida cultural. Esto significa que el feminismo no debe limitarse a discursos académicos

---

<sup>41</sup> Hooks argumenta, en consonancia con la teoría de Antonio Gramsci, que la retórica feminista debe desafiar la hegemonía cultural impuesta por el patriarcado capitalista. Sin embargo, hooks no menciona a Gramsci ni al marxismo a pesar de que sus conceptos de “clase” y “capitalismo” tienen rasgos evidentes de proximidad con el marxismo gramsciano. Hooks revisaría la cuestión de la hegemonía cultural desde una perspectiva interseccional, enfocándose en las mujeres negras. Ella conceptualiza la hegemonía cultural en términos de cómo las múltiples formas de opresión, como el racismo, el patriarcado y el capitalismo, se entrelazan. A nuestro modo de ver, *Ain't I a Woman* ejemplifica este enfoque, defendiendo una retórica radical que desafía la hegemonía cultural impuesta por el patriarcado capitalista mediante la integración interdisciplinaria de estos problemas. Sobre esta cuestión, puede consultarse: Woodson (2023).

o teóricos, sino que debe integrarse en prácticas cotidianas y en la cultura popular<sup>42</sup>. Es más, hooks enfatiza la necesidad de utilizar soportes y accesibles y de amplia difusión para llegar a un público más amplio, incluyendo la educación informal, los medios de comunicación y las artes. Argumenta que solo mediante una transformación cultural, que desafíe y reconfigure las normas y sistemas dominantes, el feminismo podrá alcanzar un impacto real y duradero. Para hooks, el cambio social es un proceso gradual y prolongado, que requiere un esfuerzo continuo y multifacético para dismantelar estructuras opresivas y promover una verdadera equidad. Este enfoque subraya la importancia de diversificar –tal y como ella llevó a cabo– las herramientas utilizadas para promover el feminismo, con el objetivo de alcanzar una mayor audiencia y asegurar una difusión efectiva y global de sus ideas y práctica:

Book on tape, songs, radio, and television are all ways to share feminist knowledge. And of course we need a feminist television network, which is not the same as a network for women. Galvanizing funds to create a feminist television network would help us spread feminist thinking globally (hooks, 2000b, 23-24).

La cuestión filosófica que subyace en su proyecto es obvia: una lucha social no puede quedar reducida a una cuestión ontológica ya que es una praxis que pretende transformar la realidad, es un hacer en el mundo, no un ser en el mundo. Esto deja fuera, para hooks, cualquier caracterización del feminismo únicamente como sinónimo de un estilo de vida (1984, 29). Por otro lado, el rechazo al desarrollo ontológico contribuye a perpetuar una lucha de prioridades. Bell hooks plantea que, como teórica, a menudo se le cuestiona si es

---

<sup>42</sup> En 2014 en una conferencia en el New School de Nueva York (2014, octubre 13), bell hooks llamó terrorista a Beyoncé en relación a la imagen del cuerpo de las mujeres negras que ofrecía en su álbum *Lemonade* (2016). Especialmente le reprochaba el impacto que causaban sus imágenes en las chicas más jóvenes y cómo bajo el eslogan de feminista, seguían operando las imágenes sexistas aplicadas a las mujeres negras (Smith, 2022, 217). A su juicio, el negocio en torno al álbum “is the business of capitalist money making at its best” (hooks, 2016). Según hooks, el feminismo de Beyoncé obedecía más a una forma de empoderamiento capitalista que a una lucha genuina por la justicia para todas las mujeres. Además, cuestionó si realmente tenía el poder de controlar cómo era percibida o si su imagen estaba siendo manejada de forma complaciente con el patriarcado y el capitalismo. Sus declaraciones fueron muy polémicas y despertaron una ola de críticas contra hooks. En relación al empleo de la palabra terrorista, Angela Davis declaró que: “I think it is so misleading and irresponsible to use that word in connection with her. It has been used to criminalize struggles for liberation. But we don’t use the word terror and terrorism to describe US history and the racism of the pre-civil rights era” (Jeffries, 2014, diciembre 14). Sobre este tema, Herrera Quintana (2021).

más importante para ella ser una mujer o ser negra y si prioriza la lucha antirracista o el feminismo (hooks, 1984). En respuesta, afirma que “all such question rooted in competitive either /or thinking, the belief that the self in form in opposition to an other” (1984, 29). El feminismo, por tanto, no puede concebirse como una cuestión de oposiciones. Más bien, se trata, para hooks, de una cuestión de coexistencias. Razón por la cual su énfasis radica en el desafío a las estructuras filosóficas que predominaban en la teoría feminista tradicional. Para ella, está claro que, sin un marco filosófico que no esté arraigado en un pensamiento dicotómico, no se podrá plantear un feminismo como lo que es: una cuestión de justicia social. De ahí, la necesidad de que la contribución de las mujeres negras al corpus teórico del feminismo sea reconocida como una aportación integral, en lugar de ser tratadas como meros objetos de estudio. Esto resalta la importancia de desarrollar una epistemología propia que valore las experiencias de violencia sufridas por las mujeres negras a lo largo de la historia, para asegurar que su contribución se realice desde una perspectiva de igualdad. En el fondo, lo que hooks hace con el feminismo es ennegrecer la teoría feminista desde los márgenes. Es a lo que se refería Patricia Hill Collins cuando sostenía que “if the epistemology used to validate knowledge comes into question, then all prior knowledge claims validated under the dominant model become suspect” (Collins, 1989, 773). Hooks introduce la sospecha crítica sobre los sistemas de opresión y hace del feminismo una praxis en/de la que todo el mundo puede tomar partido. Esta apertura radical convierte al feminismo en algo más que una cuestión exclusiva de las mujeres, expandiéndolo a un movimiento que afecta y debe ser abordado por todo el mundo.

El beneficio del feminismo que propone hooks es para el conjunto de la sociedad. Es ahí donde radica la fricción con el feminismo liberal, que lo reduce a una cuestión de igualdad de poder pero no en un cuestionamiento radical de los sistemas de opresión. Además, hooks ha abordado una de las trampas del patriarcado: la presentación del feminismo como enemigo de los hombres. Si bien, las propuestas del feminismo liberal habían recaído en una cuestión personal, en una mera afirmación individual, hooks considera que no resulta estratégico afirmar que se es feminista, sino que se defiende el feminismo. Lo que conlleva una apertura colectiva. Como ella señala, “it implies that a choice has been made, that commitment to feminism is an act of will” (hooks, 1984, 29). Para

hooks, defender el feminismo implica insistir y transformar las diferentes opresiones que aparecen en la vida de las personas.

En síntesis, el trabajo conceptual de hooks radica en la puesta en valor de un feminismo antirracista y en la defensa del feminismo como una práctica contrahegemónica cuyo objetivo es la justicia social. Su certeza será que para que esto ocurra “we must all change” (hooks, 2004, 30), es decir, para que se produzca un verdadero cambio social, todas las personas deben revisar su rol en el juego del patriarcado, pero también del supremacismo capitalista blanco, así como que imaginen alternativas a la lógica patriarcal. Muy en la línea de lo que María Galindo ha denominado “feminismo intuitivo” (2021, 51), el feminismo que articula hooks supone una lucha colectiva por y en favor de las personas más oprimidas (Foss et al., 2014). Esta lucha requiere la participación de todos para comprender nuestro papel dentro de los diferentes sistemas de dominación y cómo estos han configurado nuestras vidas. En definitiva, el feminismo propuesto por bell hooks tiene la capacidad de examinar las condiciones materiales y culturales de aquellas personas situadas en los márgenes y ponerlas en el centro del análisis. Solo de esta manera es posible aunar esfuerzos para comprender más allá de nuestras propias condiciones cuáles son las fuentes de desigualdad y discriminación. Solo así el feminismo puede alcanzar todo su potencial y no quedar reducido a un mero movimiento reformista. Aspecto que obligará a que las alianzas con otros movimientos puedan ser ocasionales pero que la solidaridad y el compromiso sean, en este sentido, continuos (hooks, 1989). Su particular y ambiciosa forma de comprender el feminismo y qué significa ser feminista se produjo en un momento en el que parte del movimiento parecía estar en un impasse, atrapado en debates y estrategias que no lograban abordar las complejidades emergentes; en este contexto, hooks, llena de optimismo, propuso una renovación radical que ponía el énfasis en la justicia social, de ahí que fuera para todo el mundo.

## **1.6. El margen como una nueva geografía feminista**

La teoría feminista de hooks se configura desde el espacio de posibilidad que abren las experiencias situadas en los márgenes. El margen no solo representa, para hooks, un lugar desde el que articular y pensar la teoría

feminista, sino que también es el ámbito donde las mujeres negras se convierten en protagonistas fundamentales. De forma sintética, se podría afirmar que su intención es la de reconocer cuáles son los motivos que hacen que determinadas identidades queden relegadas a los márgenes de la cultura hegemónica contemporánea (Foss et al., 2014). De esta manera, el margen configura las características de un sujeto específico, las mujeres negras que, desde la expulsión del centro, ofrecen una visión privilegiada del impacto de los múltiples ejes de opresión (Collins, 1986, 1989; Collins y Bilge, 2019), así como de sus prácticas contrahegemónicas (hooks, 1981, 1984). Es precisamente a través de esta mirada que la teoría feminista de hooks consigue hacer de la experiencia de las mujeres negras un elemento que enriquece el feminismo. A continuación, examinaremos cómo hooks articula el margen como un lugar de radical apertura y comprensión.

La disputa sobre quién constituye el sujeto del feminismo ha sido una constante a lo largo de su historia, puesto que se dirige hacia el corazón mismo de la representación moderna, como se ha planteado en los primeros epígrafes. En el fondo, esta disputa no deja de ser una cuestión de poder: quién cabe dentro de ese concepto y quiénes quedan fuera. Esta tensión ha sido una de las principales controversias presentes en la gran variedad de teorías feministas que ha emergido en los siglos XX y XXI. La gran heterogeneidad de enfoques feministas refleja la amplitud de perspectivas y demandas dentro del movimiento. Han sido muchas las mujeres que, atendiendo a las múltiples condiciones –políticas, raciales, religiosas, sexuales y de clase– que les atravesen, comenzaron a poner en cuestión el sujeto clásico del feminismo. Un sujeto que había sido conceptualizado como un sujeto independiente, universal y que, en definitiva, había quedado reducido a una mera categoría difusa: ser mujer. Respecto a esta cuestión, Carolina Meloni se ha referido a este elemento como “el nudo del sujeto” (2021, 86), subrayando que el feminismo ha encontrado en la anatomía del sujeto moderno una base conceptual crucial para formular un proyecto de liberación con una orientación ilustrada y emancipadora.

No obstante, dicho nudo atiende a las limitaciones que de por sí generan las fronteras del concepto “sujeto” que, en el fondo y en la forma, reproduce las dinámicas de amigo y enemigo. La inoperancia mencionada previamente no deja de ser un síntoma –en el contexto que nos ocupa– de la deriva reformista que el feminismo blanco estadounidense había adoptado. Hooks tratará de revertir esta tendencia desde una teoría feminista que tomará como punto de partida la

experiencia de las mujeres negras. Apelar a su experiencia como sujeto históricamente deshumanizado implica no solo una tarea de reconocimiento sino también una disputa por articular una narrativa del impacto que la herencia cultural norteamericana, con un pasado esclavista, había impuesto a este grupo de mujeres (Woodson, 2022). Desde la perspectiva de hooks, la historia de represión vivida por las mujeres afroamericanas encierra en sí misma un valor intrínseco de subjetividad política, lo que le confiere igualmente un valor subversivo.

Al llegar a este punto, es conveniente preguntarnos qué entiende hooks por *margen* y, por consiguiente, por la marginalidad que ocupan los sujetos que habitan este espacio. Según hooks, el *margen* se define como: “a site of radical possibility, a space of resistance [...] a central location for the production of a counter-hegemonic discourse” (1990, 149). La cuestión relevante que posibilita este nuevo lugar es que “it offers to one the possibility of radical perspectives from which to see and create, to imagine alternatives, new words” (hooks, 1990, 150). En otras palabras, quienes habitan el *margen* como radical posibilidad, poseen la capacidad y, así mismo, la práctica de imaginar nuevos lugares y nuevas formas de relacionarse.

En definitiva, la expulsión del centro ha llevado a estos individuos a crear imaginarios y prácticas fuera de las formas tradicionales de representación y de reproducción social. Habitan, de alguna manera u otra, una geografía invisible a los ojos de quienes gozan de mayores privilegios. Al ser desplazados de espacios que les han privado de la posibilidad de ser pensados y construidos desde una humanidad plena, han tenido que construir su propio mundo relacional. Este es el motivo por el que nuestra autora argumentará que el pensamiento feminista genera una resistencia a la dominación hegemónica a través del hacer (hooks, 1984, 10).

Por esta razón, hooks defiende que el pensamiento feminista, al emerger desde esta marginalidad y resistencia, no solo desafía las estructuras de dominación hegemónica, sino que, a través de su praxis, ofrece nuevas formas de entender y transformar la realidad (hooks, 1984, 10). De forma similar, Carolina Meloni ha sostenido que “reelaborar, resignificar, repensar y construir una subjetividad política para el feminismo es una de sus tareas fundamentales en tanto que teoría y praxis de la transformación social” (Meloni, 2021, 87). Bajo esta comprensión, hooks afirmará que la cuestión feminista nunca puede limitarse a

una cuestión identitaria. En cambio, el feminismo debe revelarse como una fuerza dinámica y transformadora que trasciende los límites de la identidad para abordar estructuralmente las desigualdades y las injusticias sociales. Esta necesidad de construir y reivindicar nuevos espacios de significado y poder se refleja también en la experiencia de la “chicanidad” expresada por Gloria Anzaldúa. La autora de *Borderlands/La frontera* propone que, ante la negación de un retorno a un hogar conocido, es imperativo reclamar y construir un nuevo espacio cultural:

Si se me niega la posibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –una cultura mestiza– con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero, y mi propia arquitectura feminista (Anzaldúa, 2015, 64).

Hay que recordar que principios del s. XX, Virginia Woolf reclamaba ya una “habitación propia” como un espacio privado esencial para el desarrollo personal y la creatividad. Esta demanda tenía sus raíces en las ideas de Mary Wollstonecraft quien, en su *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), había subrayado la importancia de un espacio privado de tranquilidad y reflexión para que las mujeres virtuosas pudieran cultivar la razón. Así, se evidencia cómo las demandas de la Ilustración continúan presentes en la representación del sujeto en el feminismo. Sin embargo, también llegará un momento en que se cuestionará y desafiarán los límites y privilegios que sostienen estas mismas estructuras (Muiña, 2008). Precisamente, lo que se aprecia en Anzaldúa y en hooks, entre otras muchas, es cómo el privilegio de la blanquitud es cuestionado desde la creación de espacio colectivo como un reclamo de espacio propio. El espacio privado no es el que se encuentra en disputa, en definitiva, sino que las autoras que articulan sus teorías sin el privilegio de la blanquitud se ven abocadas a recurrir a nuevas arquitecturas conceptuales para construir epistemologías que atiendan a las desigualdades que les atraviesan. La frontera para Anzaldúa o el margen para hooks son espacios a la intemperie a través de los que poner en valor lo común de lo que les atraviesa. Por eso, tanto la frontera como el margen se presentan como el lugar adecuado para revelar el impacto de los diferentes sistemas de opresión. Los muros del espacio privado no son un lugar desde el que poder plantear alternativas cuando se abordan desde sujetos que no ostentan el privilegio de la blanquitud. Además, en estas epistemologías se puede

observar cómo la individualidad deviene un concepto inoperante. Cuando los sujetos que tratan de articular una filosofía que atienda a la desigualdad que les ha construido como *outsiders* –ya sea por género, raza, sexualidad– deben reconocer lo que tienen en común para encontrar un punto donde asirse. El planteamiento representa una innovación conceptual en el campo de las teorías feministas de finales del siglo XX y principios del XXI.

Aunque para hooks el margen representa un lugar de radical apertura también será un lugar de ida y vuelta. No es, en absoluto, un punto estático unifocal. Quienes habitan el margen se mueven entre “both from the outside in and from the inside out” (hooks, 1984, prefacio), lo que las lleva a desarrollar una visión oposicional del mundo (Foss et al., 2014). Dicha visión procede de poseer, por un lado, su propio conocimiento y, por otro, el conocimiento de la cultura dominante. De este modo, bajo la comprensión de hooks, la experiencia de las mujeres negras engloba tanto la experiencia de la cultura negra como el conocimiento de la cultura hegemónica estadounidense (hooks, 1981, 1984). De ahí que para la afronorteamericana, las vivencias como sujetos subalternos sean especialmente relevantes para el feminismo ya que ejemplifican las intersecciones entre la raza, el género y la clase. De esta forma, hooks sostiene que:

Nineteenth century black women were more aware of sexist oppression than any other female group in American society has ever been. Not only were they the female group most victimized by sexist discrimination and sexist oppression, their powerlessness was such that resistance on their part could rarely take the form of organized collective action. The 19<sup>th</sup> century women’s rights movement could have provided a forum for black women to address their grievances, but white female racism barred them from full participation in the movement. Furthermore, it served as a grave reminder that racism had to be eliminated before black women would be recognized as having an equal voice with white women on the issue of women’s rights. Women’s organizations and clubs in the 19<sup>th</sup> century were almost always racially segregated, but that did not mean that black female participants in such groups were any less committed to women’s rights than white participants (hooks, 1981, 161).

La figura de las mujeres negras, entendidas como sujeto político marginal e históricamente oprimido, supone un cuestionamiento radical al sujeto del

feminismo blanco. De alguna forma, como fue esbozado, lo que hooks pretende es sacudir con su teoría lo que Adrienne Rich había descrito como “solipsismo blanco”, es decir, superar una perspectiva limitada que no permitía reconocer ni comprender realidades diferentes a la propia. Rich alertaba de lo peligroso que era el sentimiento de culpa en las mujeres quienes, debido a su socialización, fácilmente podían albergar este afecto que solo generaba a su juicio una cosa: parálisis. La poeta señalaba que este solipsismo generaba una incapacidad de “llegar a conectar con la experiencia de otras personas” (2019, 253). Además, se cuestionaba: “¿Cómo vamos a proceder las mujeres negras y las blancas para nombrar, instaurar, crear justicia entre nosotras?” (Rich, 2019, 254). Hooks, consciente de estas limitaciones y de la “visión tubular” de la experiencia blanca, dirige la atención hacia la audacia de las vivencias de los márgenes precisamente para incluir en la cultura feminista la experiencia de quienes habían sido meros objetos de estudio dentro de una corriente teórica que menospreció, desde sus orígenes, lo que ocurría en sus vidas.

Una de las implicaciones que podemos advertir de forma inmediata es que, cuando tomamos como referencia el margen, la experiencia no puede reducirse a una, sino que más bien se complejiza debido a la amplitud de lugares desde los cuales se puede observar el centro. Poner en valor la marginalidad de la perspectiva de las mujeres negras, permite también una mayor comprensión de cómo operan los sistemas de opresión. Es en sus vivencias –donde se les socializa como “no mujeres” y “no blancas”– en donde se muestra con toda su ferocidad cómo funcionan las intersecciones del racismo, el sexismo y el clasismo, es donde se observa la magnitud de las violencias que reproduce el patriarcado capitalista supremacista blanco. De esta forma, desentraña la situación particular en la que se encuentran las mujeres negras:

When black people are talked about, sexism militates against the acknowledgement of the interests of black women; when women are talked about racism militates against a recognition of black female interests. When black people are talked about the focus tends to be on black men; and when women are talked about the focus tends to be on white women (hooks, 1981, 7).

Así, bell hooks argumenta que “we are rarely recognized as a group separate and distinct from black men, or as a present part of the larger group «women» in this culture” (1981, 7). A esto se debe añadir que las mujeres negras

no solo se encuentran entre los colectivos con menos privilegios, sino que también habitualmente son quienes ocupan un estatus social inferior (hooks, 1989, 14). Sus experiencias no solo están marcadas por la violencia que los sistemas de opresión han infligido en sus vidas, sino que el valor de sus experiencias muchas veces no ha trascendido más allá de la palabra escrita, encontrándose principalmente en el ámbito doméstico y en la tradición oral<sup>43</sup>.

Si bien bell hooks enfoca su atención en los conceptos encarnados y las vivencias vividas, que son cruciales en los debates sobre políticas de identidad (hooks, 1995a, 12), también defiende que existen otras formas de conocimiento igualmente valiosas. Desprovistas de una epistemología propia, en muchas ocasiones incluso de la alfabetización, como señalábamos más arriba, las mujeres negras recurrieron a otras tradiciones no ilustradas para hallar las claves de su propio conocimiento histórico. En este contexto, hooks se suma a la estela de muchas autoras que, desde su situación de “marginalidad”, desafían los planteamientos de subjetividades rígidas<sup>44</sup>. Si tuvo que recurrir a la teoría, fue porque necesitaba entender su dolor:

I came to theory because I was hurting –the pain within me was so intense that I could not go on living. I came to theory desperate, wanting to comprehend– to grasp what was happening around and within me. Most importantly, I wanted to make the hurt go away. I saw in theory then a location for healing (hooks, 1994b, 59).

La teoría se convierte en un espacio donde analizar, desafiar y revertir las estructuras de dominación. Es algo que en sí mismo deviene un acto de agencia (Davidson y Yancy, 2009, 5). Esto se debe a que la teoría, al construirse a partir de vivencias encarnadas, tiene el potencial de ofrecer respuestas significativas a

---

<sup>43</sup> La transmisión oral de relatos y formas de resistencia por parte de las mujeres negras ha sido una constante a lo largo de la historia de las mujeres oprimidas. Un ejemplo destacado es el discurso de Sojourner Truth, quien, al no saber leer ni escribir, utilizó la palabra hablada como medio para expresar sus experiencias y luchas. A finales del siglo XIX y principios del XX, las letras de canciones de mujeres negras en géneros como el blues, el rock y el rhythm and blues (como Bessie Smith, Big Mama Thornton, The Bobbettes, Dolly Cooper, Big Maybelle, Sister Rosetta Tharpe, Ruth Brown, entre otras) sirvieron como un medio crucial para transmitir historias de violencia y resistencia. Para más detalles, Davis (1998) y Redd (1985). Véase también: Cuter (2023).

<sup>44</sup> Desde diferentes lugares, son muchas las autoras que han centrado su trabajo en cuestionar el sujeto del feminismo, solo por mencionar algunas: Gloria Anzaldúa, Rosi Braidotti, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Audre Lorde, María Lugones, Adrienne Rich, Gayatri Spivak o Monique Wittig.

las heridas y al dolor causados por la dominación. Desde esta óptica, la marginalidad puede abordarse desde dos perspectivas distintas. Primero, la marginalidad impuesta por las estructuras de opresión, que representa una subordinación no elegida y que subyuga y deslegitima la otredad. Y, segundo, la marginalidad elegida como un espacio desde el que resignificar la experiencia de la dominación. Esta última será la perspectiva adoptada por hooks y desde la que resignifique incluso su experiencia como mujer negra diferenciando de este modo entre la marginalidad impuesta por las estructuras de opresión y la marginalidad elegida “as a location of radical openness and possibility” (hooks, 1990, 19). Desde este enfoque, el margen se resignifica y adquiere tintes de transgresión puesto que permite “to engage multiple locations, to address diverse standpoints, to allow us to gather knowledge fully and inclusively” (1994b, 91). El margen se constituye como un lugar desde el que la voz de las mujeres negras pasa a convertirse en un sujeto político. Hooks puede concluir que debemos “listen to the voice of a black woman speaking [as] subject and not as unprivileged other” (1989, 16). En esta idea desempeña un papel esencial el concepto de “relación” propuesto por Paulo Freire. Como ha señalado María Eliete Santiago (2002), el pensador brasileño entiende por relación: “un entendimiento de *ir a la par de* como comprensión entre diferentes que en la aproximación se van constituyendo y construyendo explicaciones y significados sociales, políticos y filosóficos” (Santiago, 2002, 140)<sup>45</sup>. La clave reside en concebir la relación tanto como teoría del conocimiento como práctica social (Santiago, 2002). Por lo tanto, la aportación de las mujeres negras a la teoría feminista se podría analizar, bajo ese prisma, como una situación que desde el margen se abre al diálogo ya que alberga el conocimiento práctico de los sistemas de dominación. Las intersecciones entre teoría y práctica devienen fundamentales llegadas a este punto. Al respecto, Freire explica cómo se relacionan y se refuerzan mutuamente:

La práctica no es la teoría misma. Pero sin ella, la teoría corre el riesgo de perder el «tiempo» de confirmar su propia validez, como también la posibilidad de rehacerse. En el fondo, teoría y práctica, en sus relaciones, se necesitan y se complementan. En este sentido, hay siempre, metida (contenida) en la práctica, una cierta teoría escondida, como hay, en un proyecto teórico que no nace de una

---

<sup>45</sup> La cursiva es de la propia la autora.

práctica concreta, la práctica futura que avalará la hipótesis teórica (Freire, 1997, 124).

La filósofa afronorteamericana realiza, bajo nuestro parecer, una interpretación feminista del concepto de “relación” entre teoría y práctica freireano. Hooks observa en la experiencia de las mujeres negras la actuación de los sistemas de dominación, la práctica que atraviesa la teoría. De ahí que la “relación” entre ambas sea el principio básico de su planteamiento teórico. Las mujeres negras ocupan un lugar central de su teoría feminista porque son quienes encarnan esa experiencia. Hooks recurre a ella como mujer negra procedente de una familia humilde originaria del sur de Estados Unidos como experiencia que contiene en sí misma un potencial ejemplificativo. Así lo evoca en las memorias de su infancia: “My experience as a southern working-class black female from a religious family has shaped the way I see the world. Yet the specificity of that experience does not keep me from addressing universal concerns” (1999, 57).

En definitiva, la propia hooks se presenta un ejemplo paradigmático de esta dinámica. Al situarse en el margen, expone cómo desde allí se puede resistir y transforma las estructuras de poder. Su trabajo es una manifestación viva de cómo la resistencia implica además de un desafío constante, un proceso de reconfiguración continua. De forma análoga, Martha Palacio Avendaño ha señalado que “resistir consiste en un proceso, una acción que exige una tensión y atención extremas que frenen la asociación habitual entre la imagen y el sentido (blanco-puro; oscuro-impuro; mujer-docilidad, abnegación)” (2020, 97). El dolor, las heridas y el sufrimiento están muy presentes en esa mirada confrontacional a la que aludíamos anteriormente. Esta dimensión del sufrimiento es abordada con meticulosa sensibilidad en la teoría feminista de bell hooks, quien desentraña con agudeza cómo el patriarcado capitalista supremacista blanco deja un rastro evidente de violencia (hooks, 1981, 1984, 1994b, 2004b). Nuestra autora configura una teoría feminista que busca hacerse cargo del dolor, superarlo a través de reconocimiento y plantear alternativas a la cultura y las prácticas de los sistemas de dominación. De este modo, hooks no solo señala el problema, sino que propone cómo debería ser una sociedad en la que el feminismo antirracista estuviera presente. De ahí que, tanto en *Feminist Theory: From Margin to Center* (1984) como *Feminism is for Everybody: Passionate Politics* (2000b) muestren un intenso optimismo sobre lo transformador que socialmente puede llegar a ser el

feminismo como un movimiento social y político que ayude a las personas a ser más libres.

Si Freire había identificado la educación como la herramienta de transformación social por excelencia, a través de su lectura, hooks apostará, como se abordará más adelante, por una educación feminista que comparta el mismo objetivo. En esa transformación, la experiencia de las mujeres negras es, como hemos señalado anteriormente, crucial. Pero, para que esa posibilidad se dé, nos dirá hooks, no basta con sentir rabia y señalar los sistemas de opresión. Para hooks, con frecuencia se ha asumido que “concern for or rage at male domination or gender equality was all that was needed to make one a «feminist»” (2000b, 10). Sin embargo, no se trata simplemente de una reactivación o respuesta a la contra. No puede quedar reducida a una cuestión afirmativa o identitaria. Ser feminista es, para hooks, una cuestión práctica. Se logra a través de acciones transformadoras en cada una de las diferentes esferas sociales.

Al ser una praxis, un hacer en el mundo y con el mundo, ocurre aquello que Rich mencionaba cuando afirmaba que cuando somos conscientes del miedo y de la rabia, cuando más reflexión ejerzamos sobre ellos, se puede lograr una relación más sana. Respecto a esto, también matizaba que “el dolor no analizado nos conduce al embotamiento, la sumisión o a estallidos de violencia esporádicos e ineficaces” (Rich, 2019, 256). Hooks es plenamente consciente de la ineficacia de la rabia feminista cuando no hay cauces a través de los cuales se puede subvertir las situaciones de opresión, en otras palabras, de transformar la rabia en una alternativa política real mediante la praxis. Por ello, no solo ensancha el sujeto del feminismo sino que también se propone reformular el significado mismo del movimiento feminista estadounidense. De esta manera, su concepción de la rabia guarda una notable similitud con la de Lorde cuando aclaraba que “la rabia compartida entre iguales engendra cambio, no destrucción, y la incomodidad y el daño que a menudo causa no son señales mortíferas sino de crecimiento” (Lorde, 2003, 48). Aquí hooks es tajante. Si se desea huir del miedo y plantear alternativas, será esencial huir de la imagen de las feministas como mujeres enfadadas, una caricaturización que limita lo subversivo y reduce los ejemplos de resistencia que se encarnan en la vida de las mujeres (hooks, 1994a, 207). Y es, en ese proceso de redefinir el feminismo como una labor eminentemente práctica, donde la teoría deviene una forma de reparación:

Part of what I try to express in my work is that racism, sexism, homophobia, and all these things really wound us in a profound way. Practically everybody acknowledges that incest is wounding to the victim, but people don't want to acknowledge that racism and sexism are wounding in ways that make it equally hard to function as a self in everyday life. And... something like having a person reach out to you with warmth can just be healing... (hooks, 1994a, 216).

Hooks otorga al dolor una posibilidad de reversión al poner de manifiesto la estela de violencia subyacente que lo ha generado. En esta perspectiva, sigue el pensamiento de Audre Lorde, cuando afirmaba que “el odio es la furia de aquellos que no comparten nuestros objetivos, y su fin es la muerte y la destrucción. La rabia es el dolor motivado por las distorsiones que nos afectan a todas, y su objetivo es el cambio” (Lorde, 2003, 143-144). Apostar por esta reformulación supone alejarse del reduccionismo que presenta a las mujeres negras como meras receptoras de violencia, en resumidas cuentas, como víctimas. Mucho menos luminosa es la aproximación de Rich a la rabia que sienten las mujeres. Para Rich, raras veces las mujeres han conseguido conectar con esa rabia “salvo para dirigirla hacia dentro como un clavo oxidado” (Rich, 2019, 256). Aquellos relatos reduccionistas no solo simplificaban a las mujeres en figuras arquetípicas unidimensionales, sino que también engendraban imágenes paralizantes:

La indignación y el dolor que nos provocan las palabras, las imágenes, los actos que difaman y destruyen a las mujeres han adoptado tres formas: compasión (hacia nuestros violadores y maltratadores, no de las unas por otras), negación y risas (son cosas de chicos, es tan importante tener sentido del humor) o la antigua, enrevesada rabia de una mujer contra otra (Rich, 2019, 256).

Tanto Lorde como hooks rehúyen en sus teorías, y en sus experiencias, de esta lectura. Convierten el dolor y la rabia en herramientas para la reflexión, la resistencia y la transformación social, ubicando el margen como una nueva cartografía feminista que permite observar que el mapa no es el territorio.

## 1.7. A modo de conclusión

Iniciamos este capítulo sumergiéndonos en el acto subversivo que conecta a Gloria Watkins con su seudónimo bell hooks, un gesto de afirmación y autonomía, pero también una metáfora de la lucha contra las formas de dominación y de su propuesta emancipadora. A continuación, hemos examinado cómo la teoría feminista de hooks se despliega principalmente a través de dos ejes. Primero, hooks busca superar la “visión tubular” del feminismo hegemónico reformista estadounidense, que se había centrado en las preocupaciones de las mujeres blancas de clase media y había reducido la opresión exclusivamente al género, ignorando las intersecciones de raza, clase y orientación sexual. Segundo, hooks reivindica las experiencias de las mujeres negras como un sujeto legítimo tanto para desarrollar una teoría feminista más inclusiva y plural como para reconocer una praxis de resistencia. Por ello, la pregunta de Sojourner Truth, “¿acaso no soy una mujer?”, resuena en sus obras como un eco desafiante dirigido a un feminismo adormecido en sus privilegios. La cuestión es la misma siglos después porque la lucha antirracista continúa siendo idéntica.

En su teoría no hay lugar para esencialismos (Collins, 2000). Hooks otorga al conocimiento situado un valor epistemológico fundamental, que permite ilustrar cómo los sistemas de opresión se encarnan en las vidas de las diferentes mujeres. Para ello, como hemos visto a lo largo de este capítulo, la experiencia de las mujeres negras debe ser una voz clave en el movimiento feminista puesto que en la diversidad de experiencias que afrontan se materializan múltiples tipos de dominación. El margen se convierte en un espacio que ofrece una visión crítica de los efectos de los sistemas entrelazados de opresión pero también en un lugar de posibilidad radical de nuevas formas de entender y relacionarse con el mundo.

En conclusión, estamos en condiciones de afirmar que lo que verdaderamente entiende hooks por feminismo es, en un sentido abierto, una nueva cultura, que haga posible la creación de un nuevo imaginario relacional donde la dominación no esté presente en las relaciones intrapersonales, familiares y sociales. El acierto de hooks fue desvelar que para que esto suceda, el feminismo tenía que asumir que no lo puede todo si no asume la lucha contra el racismo, el clasismo y el sexismo. El feminismo es para todo el mundo porque si amplía su análisis, desde el margen al centro, si hace de las luchas por la desigualdad y contra las diferentes formas de opresión cada una de sus luchas,

la sociedad y las personas serán más justas. Es para todo el mundo puesto que mejora la vida de todo el mundo. Hooks, buena conocedora del potencial transformador del feminismo, al igual que de sus límites, nos invita con su teoría a que el feminismo forme parte de nuestra vida. Nadie mejor que ella para explicarlo: “come closer. See how feminism can touch and change your life and all our lives. Come close and know firsthand what feminist movement is all about. Come closer and you will see: feminism is for everybody” (2000b, x).



## CAPÍTULO II: INTERSECCIONES ENTRE CLASE, RAZA Y GÉNERO

*I believe in caring and sharing. I want to live in a world where there is enough of everything basic and necessary to go around. Applying these beliefs to everyday life experience has not been an easy or simple matter.*

bell hooks, *Where We Stand: Class Matters* (2000).

*Lo nuestro no es un proyecto de derechos es un proyecto de transformación de estructuras y la despatriarcalización como horizonte de época refleja precisamente eso. Es una gran puerta donde caben caóticamente todas nuestras luchas.*

María Galindo, *Feminismo Bastardo* (2021).

*Sostengo que, aun cuando de varias maneras la clase ha sido discutida por las feministas anarquistas y socialistas, el racismo y la clase por las feministas no blancas, y aunque hemos intentado sistemáticamente colocar la opresión de género en las luchas de las izquierdas contra el capitalismo y en las luchas de los movimientos antirracistas, ello no ha impactado de forma contundente el armazón conceptual que busca explicar la opresión y la combinación de «las mujeres» y mucho menos ha impactado de forma radical en nuestras estrategias de acción.*

Yuderkys Espinosa Miñoso, *De por qué es necesario un feminismo descolonial* (2022).



## 2.1. Introducción

Los feminismos de corte socialista, anarquista, libertario, lésbico, pasando por los decoloniales o los queer, han colocado en el centro de sus propuestas teóricas la urgente, y a la par compleja, tarea de desarrollar análisis que vayan más allá de la mera resistencia a los límites de los tradicionales feminismos blancos. Estos enfoques buscaron no solo desafiar las estructuras de poder que dichas limitaciones consolidaban, sino que también impulsaron la construcción de nuevos marcos teóricos más inclusivos que permitían abordar de manera integral las múltiples opresiones y desigualdades que afectan a mujeres de diferentes contextos sociales, raciales y culturales. Estas nuevas (y no tan nuevas) cartografías feministas –entre no pocos debates, tensiones y disputas– han planteado poco a poco conceptos como el de “interseccionalidad” (Crenshaw, 1991) o el de “matriz de opresión/dominación” (Collins, 2000). Los cuales han proporcionado fructíferas herramientas epistemológicas que permiten comprender la imbricación de los diferentes ejes de opresión existentes.

En este marco es precisamente donde debemos situar la teoría feminista de bell hooks, cuyo planteamiento primordial radica en comprender que las opresiones que configuran a los sujetos mujer son múltiples, y que ignorar los conceptos de raza, clase o género implica desatender una parte esencial en la articulación de las violencias que afectan a todas las personas. En este sentido, debe ser contextualizada desde una óptica posicionada que intenta abordar lo que la filósofa dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso describió, en términos muy próximos, como: “una misma matriz, la matriz moderno-colonial racista de género” (Espinosa Miñoso, 2022, 37). En otras palabras, la teoría feminista de hooks no se limita a observar otros ejes de dominación y discriminación con el fin de realizar un simple examen. Su objetivo principal es explicar los sistemas y estructuras que sustentan los privilegios basados en raza, género y clase<sup>46</sup>. Es más, su teoría feminista en torno a la clase, el género y la raza no solo sacude las bases filosóficas del feminismo blanco europeo, cuyas raíces están ancladas en el proyecto ilustrado (Espinosa Miñoso, 2022), sino que también abre nuevas vías

---

<sup>46</sup> Distintas autoras han señalado las limitaciones del término “interseccionalidad”. Por ejemplo, Lugones (2005) advierte que puede derivar en un multiculturalismo meramente simbólico, sin un compromiso genuino con la diversidad cultural. De manera similar, Rivera Cusicanqui (2004) ha interpretado este concepto como una estrategia política utilizada por instituciones dominadas por la cultura blanca. Para una aproximación a las lecturas críticas del concepto, puede consultarse: Carrasco López (2024).

para comprender y combatir las estructuras de poder que continúan marginando a las mujeres no blancas en un contexto global. La integración de esta aproximación en los debates feministas actuales sigue siendo, como la propia hooks asegura, clave para construir un movimiento feminista verdaderamente inclusivo y transformador.

Desde esta perspectiva, la obra de hooks debe ser analizada considerando tres aspectos clave que enlazan con aquella preocupación última (Davidson y Davidson, 2009, 69). En primer lugar, sus escritos están intensamente influenciados por sus experiencias personales, ya que en ellos se reflexiona sobre el racismo, el clasismo y el sexismo desde su propia vivencia. Esto confiere a sus textos un alto contenido autobiográfico, que se dispone, de manera significativa, como base para la reflexión y la crítica. Como se detalló en el primer capítulo de este trabajo, son el puente que se conforma entre Gloria Watkins y bell hooks y que permiten habilitar un espacio para la teorización de la experiencia narrada que revelaba en toda su intensidad su pretensión de enfatizar el interés de su trabajo por el poder y la opresión, es decir, la comunidad, en lugar de centrar la atención en su identidad personal. Por otro lado, desarrolla una férrea crítica a las bases del pensamiento feminista que no había puesto en tela de juicio el supremacismo blanco y, por último, cuestiona la facilidad con la que las voces y vidas de las personas que habitan los márgenes son a menudo asumidas desde perspectivas dominantes, autoritarias y, frecuentemente, masculinas, blancas y elitistas. En conjunto, estos aspectos no solo enriquecen una comprensión de las diversas formas en las que la opresión se presenta, sino que también orientan la crítica, desafiando los cánones establecidos, hacia teorías feministas más abiertas y emancipadoras.

En este capítulo, nos enfocaremos en examinar las reflexiones sobre los conceptos de clase, raza y género presentes en la obra de bell hooks. Para ello, nos acercaremos específicamente al concepto de interseccionalidad, destacando su papel crucial en la comprensión de las múltiples formas de opresión y en cómo se interrelacionan. Se concluirá examinando cómo bell hooks utiliza el concepto de “sistemas entrelazados de opresión” para ilustrar un enfoque interseccional práctico, revelando la complejidad de las experiencias de opresión bajo el capitalismo supremacista blanco. Además, prestaremos especial atención a cómo la clase, la raza y el género permean en dos vectores que caracterizan el pensamiento militante de nuestra autora. Por un lado, exploraremos cómo la

clase, el género, y la raza configuran el supremacismo blanco, enfocándonos en cómo, para hooks, estas dinámicas se ven fuertemente influenciadas por las condiciones socioeconómicas impuestas por el capitalismo. Por otro lado, abordaremos las aportaciones de hooks respecto al papel de los hombres en su teoría feminista. Uno de los aspectos más distintivos de hooks, a menudo pasado por alto por los feminismos esencialistas, es su atención a la masculinidad y el papel que desempeñan los hombres en el patriarcado. Consciente de esta limitación y de sus implicaciones teóricas y también sociales, hooks analiza no solo el rol de los hombres dentro del patriarcado sino también qué ocurre con una parte de la sociedad que, según hooks, pierde parte de su humanidad a través de la socialización en los roles de género. Finalmente, sostendrá que si los hombres son parte del problema, deben formar parte igualmente de la solución<sup>47</sup>. El objetivo de este planteamiento es –y no puede ser otro– trazar un camino hacia la liberación y la solidaridad para con todo el mundo. Para hooks:

When women choose to unite to challenge White supremacy, a profound revolution of values will take place. Love of justice will be expressed by changing thought and action. Visionary feminist thinkers have already shown everyone that we can choose to be disloyal to dominator culture, that we can indeed create bonds of solidarity that help us heal from all the traumatic wounds cause by racial assault as well as the traumas of sexist and classist oppression (2013, 57).

Por lo tanto, acción y pensamiento van aquí de la mano<sup>48</sup>. Hooks trata de comprender los problemas causados por el racismo, el sexismo y el clasismo y sus manifestaciones fenomenológicas para poder lograr transformaciones sociales efectivas. La certeza de hooks es la de que comprender cuál es nuestro papel en el complejo sistema de dominación es una parte esencial para revertir

---

<sup>47</sup> El feminismo de los años sesenta puso de manifiesto la ausencia de una reflexión sobre la sororidad entre mujeres y con los hombres en los movimientos feministas. Yendo un paso más allá, los movimientos queer destacaron la necesidad de una revolución erótica que impulsara políticamente la diversidad sexual y aprovechara su potencial de movimiento y las políticas del deseo para ampliar los movimientos (Arbuet Osuna, 2019; Rubin, 2011).

<sup>48</sup> Si bien, no hay en hooks una pretensión de sistematicidad, es decir, no encontraremos en su obra voluntad de erigir un sistema que atienda a las intersecciones que se tejen entre sexo, género y raza, sin embargo, sí que debemos considerar que su pensamiento está determinado por el tiempo histórico y político en que vivió. Su infancia estuvo fuertemente condicionada por la pobreza, el racismo y la realidad patriarcal de una zona rural sureña de los Estados Unidos. En su etapa universitaria, se encontraba en plena efervescencia el movimiento feminista estadounidense, el *Black Power* y los movimientos antibelicistas contra la guerra de Vietnam (Rudan y Battistini, 2023, II). No es posible comprender la amplia producción intelectual de bell hooks sin reconocer la profunda huella de estos acontecimientos en su obra.

toda forma de opresión (hooks, 1989, 15). En verdad, podríamos afirmar que, para hooks, la transformación implica cambiar para reformular, de ahí lo importante de una praxis que sea emancipadora.

## 2.2. El sueño estadounidense y Lutie Johnson

Audre Lorde sostuvo que “las herramientas del amo, nunca desmontarían la casa del amo” (Lorde, 2003, 115). Las herramientas teóricas son polisémicas, maleables, contextuales y en muchas ocasiones, un hallazgo en el propio hacer del camino teórico. Mas cuando se trata de teoría feminista hay algo de labor arqueológica en su búsqueda. A través de ella, se puede analizar también una realidad que permanecía como un todo inamovible. Encontrar las palabras es parte del alivio de comprender aquello que produce malestar, pero hallarlas para nombrar el dolor, es algo que no aparece fácilmente. Su encuentro surge a través de la investigación, la lectura y la puesta en común. Hooks asume plenamente esta premisa: nombrar las desigualdades para comprenderlas y poder, de este modo, transformarlas. Así, las herramientas con las que poder analizar la realidad se funden con las vivencias en la tarea de comprender qué parte representamos en el juego del “patriarcado capitalista supremacista blanco” (hooks, 1990, 1994b). La propia vida se convierte en el camino a través del cual poder observar las desigualdades fruto del racismo, del sexismo y del clasismo. En clara sintonía con la idea de “conceptos sudorosos” de Ahmed (2018), hooks busca ofrecer en sus planteamientos lo que Davidson y Davidson han descrito como “the reality of suffering makes the political personal” (2009, 69). La experiencia vivida, atravesada por las injusticias sociales, se convierte en componente esencial del análisis. Dicho de otro modo, en una vuelta de tuerca a la reivindicación que había venido sosteniendo que “lo personal es político”, en hooks el sufrimiento y el dolor hacen de lo político algo absolutamente personal sin que ello implique que se deba interpretar desde una perspectiva meramente psicologista. Sino que más bien, debe ser concebido desde una interpretación en la que dichas experiencias son el fruto encarnado a través del cual comprobar cómo las desigualdades se manifiestan en las vidas de las personas.

En el apartado que nos ocupa, nos enfocaremos en su preocupación por la cuestión de la clase. Este tema será una constante en las inquietudes que

vehiculan el corpus teórico de la filósofa afronorteamericana. Si bien, su análisis no bebe directamente de lo que se ha denominado como “marxismos negros”<sup>49</sup>, la clase constituye un elemento central de su argumentación. Se interpreta como una dimensión que se entrelaza con el racismo y el sexismo, formando parte de un sistema opresivo más amplio: el patriarcado capitalista supremacista blanco<sup>50</sup>. A diferencia de los marxismos tradicionales, que tienden a focalizarse en la lucha de clases desde una perspectiva económica o política, hooks destaca cómo la clase interactúa con otras formas de opresión para moldear la experiencia vivida. Hooks utiliza su experiencia personal para ilustrar cómo la clase impacta en la vida cotidiana y cómo estas desigualdades tienen profundas implicaciones políticas, sociales y culturales. La clase, para nuestra autora, como se expondrá a continuación, constituye una geografía del mundo y la realidad material con la que afrontar la vida.

Si nos acercamos a la definición que ha propuesto la *Encyclopedia of Black Studies* para clase como “a group that is ranked according to its place in a social hierarchy based on inequality in terms of wealth, education, and/or income” (Asante y Mazana, 2005, 214), advertimos que en ella se ha puesto el énfasis en cómo la clasificación social de los grupos se lleva a cabo en función de las desigualdades económicas y sociales. Estas desigualdades determinan, a su vez, su posición en la jerarquía social, es decir, establecen, en última instancia, nuestro lugar en la sociedad. El planteamiento que nuestra autora ofrece del concepto de clase no es muy distinto. Comienza, como es habitual en su obra, desde su vivencia como síntoma de las desigualdades sociales latentes en lo que denomina el “patriarcado capitalista supremacista blanco” (hooks, 1990, 1994b). Aunque las experiencias a las que hooks recurre no pretenden alcanzar tintes de

---

<sup>49</sup> La propuesta interseccional de bell hooks ha sido objeto de diversas críticas por parte de autoras marxistas, que han sostenido que, al centrarse en experiencias y diferencias particulares bajo el capitalismo, no aborda adecuadamente el contexto histórico y material de las diversas identidades. Además, sostienen que la teoría de la interseccionalidad, que ella apoya, simplemente agrega puntos de diferenciación sin resolver el problema fundamental de tratar las identidades como entidades fijas (Mitchell, 2013). No obstante, desde principios del siglo XX, las organizaciones antirracistas negras se aproximaron al marxismo, considerando que su enfoque en la explotación de los pueblos oprimidos ofrecía una perspectiva valiosa para analizar la opresión sufrida por la población negra. Esta combinación de marxismo y antirracismo dio lugar a reflexiones fundamentales que anticiparon teorías contemporáneas como el sistema-mundo, el colonialismo interno y el poscolonialismo. Para esta cuestión: Collins (2012), Jabardo (2012), McLennan (2021), Mellino (2008) y Robinson (1983).

<sup>50</sup> En una dirección similar, Cedric J. Robinson (1983) desarrolla el concepto “capitalismo racial” como una crítica al análisis marxista tradicional. Su objetivo, al igual que el de bell hooks, es explicar cómo opera el supremacismo blanco. Para Robinson, el capitalismo no es un sistema meramente económico que se desarrolló independientemente de las jerarquías raciales, sino que está intrínsecamente entrelazado con la opresión racial desde sus inicios.

universalidad, sí buscan proporcionar una explicación política del sufrimiento que vivió, principalmente durante su infancia, y situar este sufrimiento en un contexto histórico y político que revela las raíces de los problemas de injusticia social en Estados Unidos, especialmente para las comunidades negras. En este sentido, las desigualdades sociales no pueden ser, por lo tanto, explicadas meramente en términos de clase. Tal y como ha señalado Maulana Karenga: “It is clear that racism cannot be reductively translated as a function of class or class struggle. Such position obscures the complexity and variousness of their interplay and their separate relevance as factors in a racist-capitalist society” (Karenga, 1993, 305). Reducir el racismo simplemente a una cuestión económica no satura toda su significación, no captura la totalidad de su dinámica y su impacto.

En el caso específico de hooks, su vida estuvo marcada por ser una mujer negra de origen humilde de los Estados Unidos. El fuerte carácter testimonial de su escritura se convierte en un medio para ofrecer una comprensión y crítica de la sociedad estadounidense. Su obra ejemplifica lo que Haraway (1995) denominó como “conocimiento situado”, un enfoque que reconoce que el conocimiento está influido por la posición social y las experiencias personales del sujeto que lo produce<sup>51</sup>. Este tipo de conocimiento no solo cuestiona las verdades establecidas por las narrativas hegemónicas sino que también subraya la necesidad de una perspectiva múltiple y matizada para abordar las injusticias sociales. Al integrar sus experiencias personales y el análisis crítico, hooks no solo enriquece nuestra comprensión sobre las desigualdades, más allá de lo meramente económico, sino que también desafía las narrativas dominantes que simplifican o ignoran la complejidad de la opresión en la sociedad estadounidense, ofreciendo una perspectiva ética y, al mismo tiempo, liberadora.

De hecho, el interés en torno a la cuestión de clase será una constante en su trayectoria vital. Ya en su tesis doctoral, por ejemplo, realizó una lectura crítica de la ficción de Toni Morrison, enfocándose en cómo los sistemas de dominación

---

<sup>51</sup> El desarrollo teórico de Donna Haraway (1995), junto al realizado por Sandra Harding (1996), en el campo de los *Science Studies* ha cuestionado la neutralidad y universalidad del conocimiento científico, promoviendo una “objetividad encarnada” que reconoce la parcialidad y las relaciones de poder en la producción del conocimiento. Haraway, a través de su concepto de *cyborg*, y Harding, con la noción de “reflexividad fuerte”, abogan por una epistemología feminista que no solo reconoce la influencia política en la investigación, sino que también integra la responsabilidad social y el compromiso reflexivo. Esta perspectiva desafía la visión tradicional de la ciencia como representación desinteresada, promoviendo en su lugar una práctica científica consciente de su carácter situado y relacional (Cruz et. al., 2012).

se manifestaban en sus escritos. En aquel trabajo primerizo, hooks exploró cómo en *Ojos azules* Toni Morrison ilustraba la manera en que las personas negras absorbían y perpetuaban los sistemas de dominación como el clasismo, el racismo y el sexismo (Watkins, 1983, 39). La idea de que los sistemas de dominación no son capas superpuestas, estancas, sino sistemas mucho más complejos y dinámicos que se alimentan e interactúan sería a grandes rasgos el hallazgo que ya comienza a dibujarse en el trabajo doctoral de hooks. Si no eran estáticos, también podían transformarse en un sentido emancipador.

Debemos recordar también que cuando hooks aborda la cuestión de clase en sus escritos, nos hace partícipes de toda una experiencia generacional, la de quienes asistieron a la consolidación, después de la II Guerra Mundial, de Estados Unidos como motor económico mundial, pero también como un creador de cultura global. Tras la contienda se impondrá la idea de la lucha por los ideales democráticos como atributo nacional. Se tratará de una idea a la que la población afroamericana no será ajena. Durante la década de los sesenta, la población negra deja de ser un actor social invisible (Scott, 2014, 748). Más bien todo lo contrario, pasó a ocupar un lugar central en la esfera pública y en la vida política norteamericana (Arbuet Osuna, 2019; García, 1989). En esa coyuntura precisa, las condiciones de vida de las mujeres negras cobrarán un especial interés para hooks<sup>52</sup>. La cuestión era que, a pesar de que el clima social comenzaba a experimentar ligeros cambios de aperturismo hacia la ampliación en los derechos civiles, las circunstancias en las que las mujeres negras vivían continuaban siendo de extrema precariedad. En *Women, Race and Class*, Angela Davis ofreció un retrato incisivo de la opresión sistémica que enfrentaban las mujeres negras en Estados Unidos:

La desesperada situación económica de las mujeres negras –que desempeñaban el peor de todos los trabajos y que, por si fuera poco, eran ignoradas– no dio muestras de cambio hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Según el censo de 1940, en vísperas de la guerra el 59,5 por 100 de las mujeres negras con un empleo eran trabajadoras domésticas, y el 10,4 por 100 trabajaba en ocupaciones no relacionadas con este sector. En realidad, dado que todavía

---

<sup>52</sup> Según Dixon y McPhail (2009), la lucha por la igualdad de las mujeres afroamericanas estuvo marcada por las tensiones entre raza, género y clase y su lucha y problematizó las separaciones tradicionales entre lo individual y lo comunitario al evidenciar que lo que sucedía en la vida de las mujeres afroamericanas difería de la experiencia de las mujeres blancas.

alrededor de un 16 por 100 trabajaba en los campos, apenas una de cada 10 mujeres negras trabajadoras había empezado a escapar de las viejas cadenas de la esclavitud. Ni siquiera aquellas que lograron introducirse en la industria y en otras profesiones tenía mucho de lo que vanagloriarse, ya que, por regla general, eran destinadas a ocupar los puestos peor pagados de estos sectores. Cuando Estados Unidos decidió intervenir en la Segunda Guerra Mundial y el trabajo femenino asumió la tarea de mantener en funcionamiento la economía de guerra, más de 400.000 mujeres negras dijeron adiós a sus empleos domésticos. En el momento álgido de la guerra habían doblado sobradamente su presencia en la industria. Sin embargo, y esta matización es ineludible, todavía en la década de los setenta al menos una tercera parte de las mujeres negras trabajadoras permanecía encadenada a los mismos empleos domésticos de antaño y un quinto trabajaba en el sector servicios fuera del ámbito doméstico (Davis, 2004, 103).

Mientras las mujeres negras se enfrentaban a esta dura realidad, la nueva industria televisiva llevaba a los hogares una imagen idealizada de un país lleno de oportunidades. Este medio jugaría un papel crucial en la construcción del relato social que se difundiría en las pantallas de los hogares estadounidenses. Junto al cine, las *sitcoms*<sup>53</sup> eran, para *hooks*, el producto audiovisual que mejor reflejó la diferencia entre las clases sociales estadounidenses. La televisión promovería una narrativa que, más allá de las diferencias generacionales, consolidaría el sueño americano como el estándar de felicidad y de vida, destacando las nuevas oportunidades de ascenso social y el consumismo, al tiempo que se acentuaban las desigualdades entre ricos y pobres. Según Scott (2014), la sociedad norteamericana se encontraba ávida de nuevas narrativas con las que superar los modelos de sociedad previos a la II Guerra Mundial. El impulso democrático-liberal que Estados Unidos adoptó tras el conflicto europeo tuvo un impacto profundo en la nueva configuración social y cultural del país. En esta nueva sociedad, la televisión se convirtió en el principal medio para difundir y consolidar nuevas formas de vida. Los relatos de la movilidad social, de la clase media como estilo de vida y de la familia heterosexual como destino natural y obligatorio se establecieron, a través de los nuevos medios de masas en el imaginario colectivo.

---

<sup>53</sup> Comedia de situación norteamericana caracterizada por la brevedad de sus episodios y la continuidad de los personajes. Sobre el tema en cuestión: Martin Jr. (2021), Morreale (2002), Salinas (2021) y Scott (2014).

En este contexto, el cine, como otro importante producto cultural, también contribuiría a configurar el horizonte de expectativas sociales y culturales. Para hooks, desempeñó un papel pedagógico fundamental al ampliar considerablemente las audiencias y los efectos ideológicos. Por ello, constituía el medio ideal para explorar analíticamente las intersecciones entre raza género y clase (hooks, 1996b, 2-5). A través de la televisión y del cine, se comenzaron a forjar las grandes narrativas que configurarían las expectativas de vida y los hábitos de consumo en todo un país y, como consecuencia de la hegemonía mundial estadounidense, también más allá de sus fronteras. Se estaba generando el caldo de cultivo que en 1963 daría lugar a que Betty Friedan publicara su *Mística de la Femenidad*. Este *bestseller* –vendió tres millones de ejemplares en tres años– relata cómo las mujeres de clase media, a pesar de alcanzar el sueño americano, enfrentaban una gran frustración y ansiedad, sin solución aparente.

La influencia del cine y la televisión en la configuración de las narrativas sociales fue especialmente relevante para hooks, ya que estos dispositivos no solo reflejaban las diferencias de clase, sino que también moldeaban las percepciones, las experiencias y los horizontes de expectativas de la sociedad<sup>54</sup>. Este marco cultural de posguerra, impulsado por el auge de los medios de comunicación, contribuyó a consolidar una visión idealizada del sueño americano que ignoraba las realidades de aquellos que, como hooks, provenían de entornos marginales. Fue en este contexto donde hooks desarrolló una conciencia crítica sobre las desigualdades sociales y las barreras que enfrentaban quienes, como ella, luchaban por ascender en un sistema diseñado para perpetuar las diferencias. Nacida en un entorno eminentemente rural, hooks pasó su infancia en Hopkinsville (Kentucky), un entorno agrario, humilde y marcado por la segregación racial. Su conciencia de clase, como ella misma afirmaba, no apareció hasta que abandonó su ciudad natal para incorporarse a la Stanford University.

---

<sup>54</sup> La crítica cultural fue uno de los ámbitos que bell hooks abordó a lo largo de su trayectoria profesional. Su obra exploró cómo las representaciones en el cine contribuyen a la perpetuación de estereotipos raciales y de género, cómo estas imágenes impactan en la percepción y experiencia de los espectadores, especialmente, aunque no solo, de la comunidad afroamericana. Las películas para hooks poseen un gran poder para influir en las creencias y actitudes del público. Algunas de sus más incisivas críticas se han centrado en el trabajo del cineasta Spike Lee y la representación de la comunidad negra en sus películas. Para profundizar en el trabajo de hooks sobre *media*, cine y *cultural studies*: *Black Looks: Race and Representation* (1992), *Outlaw Culture: Resisting Representations* (1994a), *Art on My Mind: Visual Politics* (1995a), *Reel to Real* (1996b) y “The Oppositional Gaze: Black Female Spectators” (2012b).

Si bien, como ella misma atestigua, en su familia no eran pobres<sup>55</sup>, los Watkins carecían de recursos para lo que era percibido como “to be a individualistic indulgent desire” (hooks, 1994a, 166). No obstante, una vez que se incorporó a la vida universitaria, la brecha social entre quienes procedían de familias acomodadas y su modesta familia le hizo ver que sus esfuerzos por lograr un título universitario serían mayores que los que realizaban aquellos compañeros de aula que no solo contaban con un entorno que les podía apoyar económicamente sino que, de una forma más intensa, la formación universitaria formaba parte de su propio estatus social. La transición del entorno rural al urbano fue la experiencia que activó su análisis crítico. La cuestión de clase devino, en este momento, para hooks, un asunto fundamental. No tardó en percatarse de la diferencia entre quienes tienen que preocuparse por la cuestión económica y quienes no. Este hecho la llevará a prestar especial atención sobre cómo se abordaba en su entorno universitario el tema de la clase trabajadora y de las clases sociales más desfavorecidas. Así, en un entorno universitario, culto y eminentemente urbano, pronto comenzó a analizar de forma crítica las representaciones que de las personas pobres se realizaba en sus cursos de grado, quienes eran a menudo representadas como “shifless, mindless, lazy, dishonest, and unworthy” (1994a, 167). Según nuestra autora, esta situación traía consigo dos consecuencias fundamentales. Por un lado, fomentaba la deshumanización de quienes menos recursos poseían y, por otro, instauraba la imagen de que las personas de orígenes más humildes carecían de valores morales (1996b, 1999). La aproximación de hooks a la cuestión de la clase sigue aquí la estela de la dialéctica del oprimido de Freire (1970) que, a su vez, hunde sus raíces en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Bajo este enfoque, no hay demonización del antagonismo en la cuestión de clase, no se trata de que quienes más tienen deseen deshumanizar a las personas pobres. Más bien, puntualizará hooks, esta dinámica es parte sustancial de las relaciones de poder resultantes de las políticas de clase y raza y cómo, en última instancia, se cristalizan en las relaciones sociales

---

<sup>55</sup> Hooks cuenta cómo ella y sus hermanas y hermanos fueron socializados en la idea de que la pobreza no tenía nada de deshonroso y que el valor de las personas estaba relacionado con ser trabajador, con la honestidad y la integridad. El ejemplo al que recurre en varias ocasiones es su abuela materna Baba quien, a pesar de ser una mujer analfabeta, les repetía esta lección de vida, además de insistirles en que si tenían que elegir era preferible ser pobre que poner en riesgo su integridad (hooks, 1994a, 1996a, 2000a). Este ejemplo de amor propio será central cuando articule su idea de una ética del amor que desarrollaremos en el tercer capítulo de este trabajo. Amarse y mantener la integridad siendo personas negras es un mensaje contrahegemónico en hooks que pone en jaque al odio promovido por el supremacismo blanco.

y culturales capitalistas. El oprimido lo es en tanto en cuanto se encuentra bajo el opresor en el sistema, pero puede liberarse y liberar a su antagonista.

Además de la imagen distorsionada que el sistema capitalista ofrece de las personas pobres, habría que sumar la asunción de la narrativa de que ya no existían las clases sociales, consolidada durante los Treinta Gloriosos, un relato ideológico que sugiere que la diferencia entre clases sociales era algo más bien del pasado y que, en el fondo, estaba destinado a despolitizar la cuestión social. Para hooks, la negación de la cuestión de clase es, de alguna forma, una traición a quienes pertenecen a la clase trabajadora (*working-class people*). En sus años de estudio en la Stanford University, llegó a la conclusión de que su experiencia vital era bastante similar a la de sus compañeros blancos que procedían igualmente de entornos desfavorecidos. En sus propias palabras:

I found I often had more in common with white students who shared a similar class background than with privileged class black students who had no experience of what it might mean to lack the funds to do anything they wanted to do. No matter our color, students from poor and working-class backgrounds had common experiences history had not taught us how to sufficiently name or theoretically articulate (hooks, 2000c, 119).

En consecuencia, considera que en Estados Unidos la diferencia entre ricos y pobres es una cuestión teórica esencial y se apena porque no se hayan dirigido críticas al sistema económico causante de estas desigualdades. Para revertir esta situación, hooks apela a una relación de solidaridad con y entre quienes menos tienen y lamenta que, aunque empaticemos con su situación, no se realicen esfuerzos suficientes por cambiar su destino (2000c, 130). Para que esto ocurra, es fundamental cuestionar el papel del capitalismo en Estados Unidos, algo que según su parecer, raras veces se hacía (hooks, 2000c, 1). Su convicción es que la pobreza no es meramente un hecho que requiera de nuestra solidaridad o ayuda, sino que se trata de una realidad que está conectada con nuestra interdependencia como seres humanos. Como remarca, la pobreza debería ser cuestionada globalmente:

Genuine solidarity with the poor is rooted in the recognition that interdependency sustains the life of the planet. That includes the recognition that the fate of the poor both locally and globally will to a grave extent determine the

quality of the life for those who are lucky enough to have class privilege. Repudiating exploitation by word and deed is a gesture of solidarity with the poor (hooks, 2000c, 130).

Esta apreciación deviene absolutamente fundamental para hooks ya que revela la convicción de que la explotación de quien menos tienen no es meramente una cuestión que afecte a la pobreza de su país, sino que de igual manera se produce a nivel mundial. Hooks afirma que la falta de recursos materiales no debe de manera necesaria significar la deshumanización de quienes menos tienen. La solidaridad, por tanto, no puede limitarse meramente a un proceso de crítica que señale a los más ricos (hooks, 2000c), sino que “it must be rooted in a politics of resistance that is fundamentally antiracist, one that recognizes that the experiences of underprivileged White folks are as important as those of people of color” (hooks, 2000c, 118).

Es importante recordar que durante la presidencia de Richard Nixon se produjo un recorte significativo del gasto social, con un giro hacia una política más centrada en la asistencia en lugar de mantener los programas destinados a la erradicación de la pobreza (Taylor, 2017, 81). El nuevo énfasis de su gobierno fue el de promover la idea de una “sociedad libre” y la primacía de “la libre elección”, de este modo los problemas sociales quedaban reducidos a una cuestión de comportamiento individual, fuerza de voluntad y moral. Esta perspectiva generó una narrativa que trasladaba la responsabilidad de los problemas sociales desde las estructuras económicas y sociales hacia los individuos, implicando que las dificultades eran atribuibles a decisiones personales y no a factores sistémicos. En consonancia con esta visión, la derecha neoconservadora de los años sesenta y setenta estadounidenses se organizó en *think tanks*<sup>56</sup> para crear y propagar los nuevos imaginarios colectivos. Estas propuestas ideológicas no solo desafiaban las políticas del Estado de Bienestar previas, sino que también mantenían y reinterpretaban viejas teorías racistas bajo

---

<sup>56</sup> Stahl (2006) ha ofrecido un estudio exhaustivo del desarrollo y la influencia de diversos *think tanks*, subrayando su papel en la configuración del discurso político y en la consolidación del poder del movimiento conservador en Estados Unidos. Su trabajo destaca cómo estas organizaciones han sido fundamentales en la formulación y promoción de políticas conservadoras, funcionando como intermediarios entre el mundo académico, los medios de comunicación y las administraciones públicas. Stahl ha examinado también las estrategias empleadas por estos *think tanks* para difundir sus ideas, influir en la legislación y desafiar el liberalismo predominante en la era de posguerra. En su análisis, puso de relieve el impacto duradero de estos *think tanks* en la cultura política estadounidense, mostrando cómo han contribuido a moldear y consolidar el panorama político actual.

una fachada de modernidad capitalista (Inwood, 2015). En lugar de abordar las desigualdades estructurales, se reforzaron estereotipos y se perpetuaron desigualdades históricas, justificando la reducción de los programas sociales y la minimización del papel del Estado en la mitigación de la pobreza y la injusticia. Dicho de otro modo, no se trata solo de identificar la desigualdad social que reproduce el capitalismo, sino que la teoría debía también ir acompañada de una práctica de reconocimiento del racismo que opera en la sociedad. Las políticas de resistencia por las que apuesta hooks deben construir puentes entre la experiencia negra y la blanca. Son vasos comunicantes a través de los cuales crear comprensión, entendimiento y diálogo entre comunidades. Este proceso implica confrontar el racismo que impide a la clase trabajadora blanca conectar con las vivencias de la clase trabajadora negra. El diálogo se convierte, por tanto, en una pieza clave, ya que “while racism remains an integral fact of our culture, it too has changed. Xenophobia more so that racial hatred often characterized where white citizens stand on race” (hooks, 2000c, 119). Un ejemplo claro de estas políticas de resistencia era el *blues*, que había servido como un lugar de resistencia y creación de conciencia feminista para muchas mujeres negras. Basado eminentemente en la oralidad<sup>57</sup>, Angela Davis (1998) considera que el espacio del *blues*, como mostraban los trabajos de Bessie Smith, Billie Holiday o Gertrude “Ma” Rainey, se había convertido en un espacio idóneo para manifestar la conciencia de las comunidades negras pertenecientes a la clase trabajadora (1998, XV). De hecho, lo que consiguieron las grandes damas del *blues*, según Davis (1998, 40), fue redefinir el lugar de las mujeres negras en la sociedad, así como forjar imágenes de mujeres independientes no temerosas de su propia fragilidad, para, en definitiva, defender su derecho a ser seres humanos independientes. Además de asumir la doble carga de trabajo asalariado y doméstico, las mujeres negras enfrentaron mayores dificultades a la hora de conseguir más independencia y libertades (Davis, 2004, 228). La importancia transformadora que el feminismo significa para las vidas de las mujeres negras es, por lo tanto, determinante, puesto que tiene como objetivo la lucha contra las narrativas vigentes por la justicia social, incluyendo no solamente a las mujeres, sino al conjunto de la sociedad.

---

<sup>57</sup> La recuperación de los relatos orales se percibe como una manera de preservar y transmitir la sabiduría. Ejemplos destacados de esta práctica se encuentran en las obras narrativas de escritoras como Alice Walker, Toni Morrison, Gloria Naylor, Terry McMillan y Ann Petry, quienes han integrado y revitalizado las tradiciones orales en sus trabajos.

Sin embargo, solidarizarse con las personas pobres no resulta ser un gesto sencillo (hooks, 2000c, 46). Requiere de un compromiso activo y de la implementación constante de políticas progresistas. Algo que a menudo no ocurre. Hooks es plenamente consciente de que su trabajo se orienta en contra las corrientes predominantes. Sabe bien que, a pesar de las reivindicaciones públicas por los derechos civiles, el supremacismo blanco es hegemónico. Y que se encuentra en un momento de despliegue ideológico por consolidar el régimen neoliberal<sup>58</sup>. Para hooks, las posturas más conservadoras tratan, a medida que la desigualdad social aumenta, de proyectar imágenes negativas de la pobreza (hooks, 2000c). De este modo, logran deshumanizar a quiénes se han visto expulsados de la oportunidad de empleos o de un sistema social y de derecho. Tanto es así, que los esfuerzos por establecer dicha imagen formaron parte de la estrategia política y mediática conservadora para restaurar el poder de clase que había perdido durante el keynesianismo, intrínsecamente vinculado a las concepciones de blancura y raza (Gilmore, 1999). A esto habría que añadir, la lógica neoliberal que terminó por articular una narrativa en la que el éxito o el fracaso son abordados desde perspectivas que no sopesan las condiciones materiales subyacentes. El proceso supuso una subjetividad en la que no se les atribuye la misma capacidad humana, comenzado así un proceso de desmoralización de sus situaciones y de deshumanización de sus subjetividades. Se generó así un discurso que, pese a su novedad, producía los mismos efectos que los discursos explícitos racistas de tiempos pasados. Como Davis (2007) ha advertido, el neoliberalismo estaba impregnado de cuestiones antagónicas y empleaba el discurso capitalista para ocultar las desigualdades raciales, así como otras, al reubicar las desventajas económicas, y reasignar los prejuicios basados en la identidad en las esferas privadas y personales.

Partiendo de este análisis de época, y retomando una comprensión gramsciana del intelectual, hooks subraya la urgencia de un compromiso por parte de todos aquellos que producen conocimiento. Esta es la razón por la cual considera que las personas que pertenecen a la academia o que se dedican a

---

<sup>58</sup> Nancy MacLean, en *Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right's Stealth Plan for America* (2017) ha examinado cómo el neoliberalismo, a través de la teoría de elección pública de James Buchanan, no solo promueve mercados libres, sino que también busca limitar el poder de los gobiernos democráticos para reducir programas sociales e impuestos. La obra pone de manifiesto cómo desplegar una contrarrevolución ideológica para consolidar el régimen neoliberal tomó su tiempo. Este despliegue ideológico reflejaba, según MacLean, una estrategia por restringir la democracia y fortalecer el poder de los intereses económicos y políticos de las élites conservadoras estadounidenses.

producir pensamiento y proceden de entornos desfavorecidos, pero, aun así, han logrado promocionar socialmente, deben compartir su experiencia y comprometerse con la justicia social amenazada por el capitalismo<sup>59</sup>. De manera similar, Ryan y Sackrey (1984) ya habían señalado el impacto de la clase social en el ámbito académico, evidenciando un desplazamiento social de quienes, provenientes de entornos humildes y rurales, ingresan a una academia en la que a menudo se sienten como extraños<sup>60</sup>. Así, se podría inferir que la geografía social pasa a convertirse en una cuestión de clase.

Hooks enfatiza la necesidad de una solidaridad significativa en lugar de una mera empatía. Mientras que la empatía podría limitarse a lamentar las condiciones de pobreza en las que viven muchas personas, la solidaridad implica tomar partido, posicionarse y actuar, no solo con palabras, sino también con acciones concretas (hooks, 2000c, 130). Posicionarse en contra del clasismo, así como de cualquier tipo de desigualdad es eminentemente un hacer, es una praxis. Este matiz, esta particular forma de comprender que solo se pueden modificar las injusticias si nos comprometemos en nuestras acciones por erradicarlas, es donde reside, en gran parte, el cálido recibimiento que la teoría de hooks ha tenido en grupos activistas. Es el eje en el que la figura de la teórica sureña y la activista feminista se abrazan. De ahí que se trate por lo tanto de una cuestión vinculada estrechamente con los movimientos feministas y antirracistas. La afronorteamericana no duda en cuestionar cómo muchas políticas feministas o antirracistas han estado promovidas por mujeres blancas o personas negras que querían mantener sus intereses de clase. Es decir, tenían como estrategia promocionar socialmente, pero carecían de una perspectiva global emancipadora que partiera de la realidad material de quienes menos tienen en la sociedad. Este enfoque representa una crítica fundamental a las propuestas arraigadas en los esencialismos biológicos en lo que refiere a las cuestiones de clase y género. En última instancia, hooks nos recuerda que para lograr un cambio auténtico y duradero en la lucha contra la opresión, es crucial no solo reconocer las

---

<sup>59</sup> Esta cuestión es abordada junto a Cornel West en *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life* (1991), donde, a través del diálogo, exploran la vida intelectual de las personas negras, sus dilemas y contradicciones.

<sup>60</sup> En su conocido texto, "Salir del castillo de vampiros", publicado en 2013, Mark Fisher, aunque con ciertos aires luditas, advierte, en un desconsuelo como el de hooks, de lo difícil que resulta en la academia que el tema de la clase "siquiera surja. Y cuando surge, hacen que uno piense que mencionar la clase es una impertinencia terrible, como un incumplimiento de la etiqueta" (2021, 105). Como hooks, Fisher garabatea las dificultades y los disciplinamientos de una institución con los cuerpos que les son extraños.

interseccionalidades de género, raza y clase, sino también comprometerse activamente en la transformación de las estructuras sociales que perpetúan estas desigualdades.

La clase es, como hemos venido señalando, un aspecto ineludible porque en cierta medida obedece a la geografía social que cada persona habita. Hooks advierte que muchas propuestas que, a primera vista, pueden parecer emancipadoras, no garantizan una verdadera preocupación por la cuestión de clase, es decir, por las condiciones materiales en las que se desarrollan las vidas de las personas. En esta discusión, hooks realiza una llamada a las personas negras progresistas, a quienes considera que deben intervenir para evidenciar la crueldad y la explotación que sufren sus comunidades, lamentando que, tradicionalmente, sus intervenciones hayan estado más alineadas con los intereses de clase burgueses que con los de la clase trabajadora (hooks, 2000c). Más adelante, exploraremos cómo el feminismo, según hooks, debe esforzarse por erradicar el clasismo. Pero antes de abordar este tema, es fundamental considerar otro elemento clave: el papel del deseo y la codicia en la cuestión de clase en las sociedades de consumo.

Con su característica lúcida intuición, hooks volvía a poner el acento, sobre uno de los elementos claves del nuevo régimen de acumulación neoliberal. En las sociedades capitalistas ningún deseo posee límites. Un deseo sin límites se traduce, según hooks, en un consumo desenfrenado. Si nuestro rol como ciudadanía es el de consumir, conviene que deseemos de forma constante nuevos productos, nuevos estilos de consumo para que el sistema económico siga creciendo. De esta manera, la buena vida que ofrece el capitalismo se presenta como la posibilidad de obtener todo lo que deseemos sin tener presente ningún tipo de restricciones (hooks, 2000c, 63). Esta idea de alguna forma alentó el mito americano de la tierra de oportunidades. Más aún, durante las décadas de 1980 y 1990, este enfoque desplazó las discusiones sobre justicia social, que habían dominado las agendas de los años 60 y 70 en favor de una perspectiva centrada en el individualismo y el materialismo (hooks, 2000a, 2000c). El neoliberalismo americano comenzó a abrirse paso estableciendo el relato de las oportunidades como una cuestión de voluntad individual. Al mismo tiempo, se reforzaba un sistema punitivista en el que si las personas delinquían lo hacían porque elegían hacerlo:

El delito era cometido por gente mala que había hecho malas elecciones, no era el producto de un orden social desigual, que, en una situación económica que empeoraba, había abandonado especialmente a los negros y a los puertorriqueños en enclaves urbanos con escaso acceso a buenos trabajos, viviendas o escuelas. En lugar de eso, la desigualdad dejó a las personas de color pobres y trabajadoras libradas a su suerte, en el intento de avanzar en una sociedad que prácticamente los había privado de bienes para hacerlo por vías legales o normativas. Este tipo de «elecciones» constreñidas también eran realizadas en los enclaves blancos, pero estos eran menos vigilados y menos propensos a ser criminalizados por la policía y el sistema penal como un todo (Taylor, 2017, 79-80).

A este hecho, habría que sumarle lo que hooks denomina la consolidación de una “culture of hedonistic excess” (hooks, 2000c, 64). En ella, considera nuestra autora, impera una cultura narcisista que pervive del ávido deseo de tener siempre más para ser más<sup>61</sup>. El consumo se ha convertido en un pilar central de la cultura norteamericana, y, por extensión, global, otorgando un valor ontológico significativo a quienes poseen una mayor capacidad de consumo.

En el ámbito literario, Ann Petry<sup>62</sup>, periodista y escritora, logró a través de su obra maestra *La calle* (1946) ilustrar cómo el sueño norteamericano podía jugar malas pasadas a las mujeres negras. La protagonista de su novela, Lutie Johnson, se lanza a las calles de Nueva York en la búsqueda de lograr el sueño americano en la ciudad que nunca duerme. Por desgracia, Lutie descubre que trabajar duro no lo es todo y que el sueño de ser independiente económicamente comienza a desvanecerse en una sociedad en la que el sexismo, el racismo y el clasismo la terminan relegando a un escenario poco esperanzador. Petry mostraba a través de su protagonista esa idea de narcisismo que tanto caracteriza, según hooks, al supremacismo blanco. Aunque Lutie Johnson trabaja y se esfuerza, nunca termina de poder salir adelante en un entorno en el que la codicia es el motor de los deseos y de las acciones de muchos de los protagonistas. El ávido deseo de

---

<sup>61</sup> Tal y como ha puesto de relieve Cowie (2010), el individualismo no ha sido siempre así de intenso y absoluto, en el trascurso de la década de 1970 se desplegaron estrategias de clase relativas a cuestionar los derechos económicos que reformaron y diversificaron los individualismos. Se produjo un asalto a la colectivización mediante la promoción del individuo en cuanto a unidad primaria del capitalismo. Para Lasch (1979), el individuo económico del siglo XIX dio paso un individuo psicológico preocupado por uno mismo, la autenticidad y el crecimiento personal.

<sup>62</sup> Ann Petry fue la primera mujer afroamericana en vender más de un millón de copias con su novela *La calle*.

acumular, tener y consumir es lo que promueve que, en última instancia, la codicia dirija nuestras acciones y anhelos. Frente a ellas, hooks proclamará, bajo un cierto “comunalismo”, la vuelta a lo “simple”:

Greed subsumes love and compassion; living simply makes room for them. Living simply is the primary way everyone can resist greed every day. All over the world people are becoming more aware of the importance of living simply and sharing resources. While communism has suffered political defeat globally, the politics of communalism continue to matter. We can all resist the temptation of greed. We can work to change public policy, electing leaders who are honest and progressive. We can turn off the television set. We can show respect for love. To save our planet we can stop thoughtless waste. We can recycle and support ecologically advanced survival strategies. We can celebrate and honor communalism and interdependency by sharing resources. All these gestures show a respect and a gratitude for life. When we value the delaying of gratification and take responsibility for our actions, we simplify our emotional universe. Living simply makes loving simple. The choice to live simply necessarily enhances our capacity to love. It is the way we learn to practice compassion, daily affirming our connection to a world community (hooks, 2000a, 125).

Cuando procedió al análisis de la obra de Petry, hooks calificó de visionaria esta novela y de hecho, la califica de profética, dado que consiguió mostrar de qué forma las mujeres negras tenían que interiorizar su rabia para poder convertirse en alguien en aquella sociedad (hooks, 1995b, 12). Hay que recordar que, las voces de las mujeres negras eran sistemáticamente ignoradas por la blanquitud, ya que nombrar, y reconocer esa rabia, representaba una afirmación como sujetos ante su proceso de colonización. A esto habría que añadir el hecho que en el imaginario colectivo estadounidense, la rabia a menudo se asocia también con la clase baja. Esta asociación contribuía a la marginación y el silenciamiento de sus experiencias. Al vincular la rabia con la pobreza, se reforzaba un estereotipo que desestimaba y minimizaba la validez de sus sentimientos y preocupaciones. La imagen construida de la rabia como una característica de la clase baja negra no solo perpetuaba el estigma, sino que también pretendía imponer el mutismo sobre las experiencias de dolor y humillación.

En el caso de Lutie, ella reprime su propia experiencia emocional y social, contiene esa rabia, ya que esta emoción es vista como inapropiada e inaceptable para una mujer negra. Sin embargo, al final la rabia se desata. Para hooks, en cambio, aquella emoción actuaba como una condición existencial de la negritud, como una respuesta afectiva al racismo. La historia de Lutie Johnson se presenta, por tanto, como un relato poderoso de una mujer negra de clase baja que se enfrenta a un entorno hostil en Harlem, a la injusticia racial y a la discriminación de género. A pesar de sus esfuerzos por llevar una vida digna, de acuerdo con el cliché hegemónico, la presión la lleva eventualmente a recurrir a la violencia. La reacción violenta de Lutie contra su jefe y la sociedad, así como su autoimpuesto aislamiento, representan su intento de liberarse del rol impuesto por el sistema social racista y patriarcal y de afirmar al mismo tiempo su individualidad y su pertenencia comunitaria.

Además, en su análisis sobre el papel de la codicia, hooks dedica especial empeño en exponer cómo especialmente las comunidades negras más humildes se han visto absorbidas por lo que ella denomina “a predatory capitalist-based drug culture” (hooks, 2000c, 66). Dicha cultura se basa en el deseo de poder alcanzar una vida llena de lujos y excesos, algo que solo es posible en estas geografías, llegado el caso, para hooks, si se participa en el negocio de la droga. Esta situación ha convertido los barrios habitados mayoritariamente por personas negras y latinas en zonas de guerra. Hooks es tajante respecto este asunto y no duda en afirmar que quienes se han visto atrapados en estos barrios han terminado por convertirse en “the dehumanized victims of an ongoing protracted genocide” (hooks, 2000c, 67). El control sobre el tráfico de drogas y sus consecuentes sanciones, dentro de un marco social regido por las políticas de la avaricia y el exceso, deviene contraproducente ya que, de alguna forma, termina por promover su consumo (hooks, 2000c, 67). Con desaliento, hooks describe la suerte de aquellas políticas:

They function only as a fascist force that brings violence and devastation into what were once stable communities. They do the work of exploitation and genocide for the white supremacist capitalist patriarchal ruling class (hooks, 2000c, 67).

En verdad, las consecuencias fueron devastadoras para aquellas comunidades. Reprodujeron una jerarquía de poder racista y clasista que,

independientemente de la heterogeneidad de experiencias a las que las personas negras se enfrentaban, puso en riesgo sus vidas. La situación llegó a tal extremo que algunos autores, ante el elevado número de personas negras condenadas por delitos relacionados con el narcotráfico, no dudaron en afirmar que era más una guerra contra las comunidades negras que contra las drogas (Alexander, 2020). En un examen más realista que el de hooks, Angela Davis (2016) ha descrito la relación entre el capitalismo y un Estado racista como un “complejo carcelario-industrial” que opera en beneficio exclusivo de los intereses empresariales y en detrimento de los derechos democráticos (Jeffries, 2018, 197). Davis argumenta que este complejo es una estrategia para criminalizar a las poblaciones más desfavorecidas, particularmente a las comunidades negras, y principalmente a sus mujeres<sup>63</sup>, al mantenerlas atrapadas en un ciclo de injusticia y explotación<sup>64</sup>.

Como podemos observar, lo que pretende hooks, retomando la cuestión de clase en un momento en el que el tema sonaba a una cuestión caduca, era cuestionar precisamente el modelo social y económico norteamericano. Mediante su narración vivencial, mostraba como a través de la reformulación neoliberal, el capitalismo seguía manteniendo viva en sus tradicionales formas violentas de dominación. Su objetivo era exponer, de manera experiencial, cómo en aquel modelo se continuaban entrelazando los sistemas de dominación de raza y género con el capitalismo, mostrando que las desigualdades económicas y sociales reforzaban y perpetuaban el poder de los grupos supremacistas blancos. En resumen, hooks ofrece una crítica incisiva de las desigualdades sociales en Estados Unidos, enfocándose en cómo estas se manifiestan y perpetúan a través de las diferencias de clase, especialmente para las comunidades negras. Su obra es paradigmática de la perspectiva apuntada por Patricia Hill Collins de que “el pensamiento feminista negro se basa en interpretaciones teóricas sobre la realidad de las mujeres negras, formuladas por quienes la experimentan” (Collins, 2000, 22). Pretende mostrar que la clase no debe considerarse de forma aislada, sino imbricada con otras formas de opresión que afectan a la vida cotidiana. Además, su obra desafía las narrativas hegemónicas y articula una

---

<sup>63</sup> En Estados Unidos, la tasa de encarcelamiento de las mujeres negras es cuatro veces superior a la de las mujeres blancas (Dabari, 2022, 15).

<sup>64</sup> Para una caracterización general, son de obligatoria consulta los trabajos de Ruth Wilson Gilmore (1999, 2007, 2022). En sus investigaciones, la geógrafa y experta en estudios carcelarios examina las interrelaciones entre las instituciones penitenciarias, la economía y el Estado dentro del contexto del capitalismo racial contemporáneo, distanciándose de las tradicionales narrativas neoliberales.

crítica que resalta la necesidad de una perspectiva situada y pluralista para abordar las injusticias sociales, comprender las luchas de quienes resisten la violencia y la opresión y aspirar a la transformación de las condiciones de vida de las comunidades.

### **2.3. Supremacismo blanco**

El pensamiento radical negro, a través de entre otras voces como la Cedric Robinson (1983, 1997) o Paul Gilroy (2014), se ha elevado en la expresión del propio Gilroy, como una “contracultura de la modernidad”, como un desafío profundo a las narrativas que han glorificado el progreso, la razón y el desarrollo, mientras ocultan la sombra de la colonización, la esclavitud y la explotación. Desde la experiencia de la diáspora africana, emergió una resistencia que no solo enfrentó estas injusticias, sino que también tejió nuevas posibilidades, desnudando las contradicciones de la modernidad occidental y ofreciendo horizontes alternativos, donde la opresión se convierte en el suelo fértil para la reimaginación de lo posible. Este enfoque crítico no es una anomalía, sino que se inscribe en una larga tradición intelectual que ha conseguido, a través de una profunda labor analítica y de lucha, mostrar la resistencia global al colonialismo por parte de los colonizados. W. E. B. Du Bois (2020), Frantz Fanon (2009, 2022), Richard Wright (2022), Aimé Césaire (2006) o Angela Y. Davis (2004) son solo algunos de los ejemplos de esta fecunda tradición crítica. Según Curiel, estos autores proponen “un desmontaje de las relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de imaginarios que fueron creadas en el mundo moderno/colonial” (2017a, 44). Con sus trabajos, la resistencia nacida del dolor se convierte en el catalizador de una revolución liberadora, donde las sombras del pasado iluminan caminos de esperanza y transformación.

En este marco, las décadas de los sesenta y setenta, vieron el surgimiento de perspectivas críticas como respuesta a las dinámicas del poder colonial europeo en el contexto de los movimientos de independencia de África y Asia. Este periodo también se vio influenciado por el mayo del 68 en Francia, un movimiento que trascendió fronteras y tuvo un impacto significativo en Latinoamérica y Estados Unidos, provocando un cambio de paradigma en los

estudios sociales, filosóficos y feministas (Bourg, 2017). Al calor de aquellos movimientos, las nuevas aportaciones teóricas arraigadas en lo que podría denominarse una “epistemología negra”, se enfrentaron a una concepción del conocimiento que, según Espinosa Miñoso (2022) ofrecía “un tratamiento especializado, compartimentado, clasificatorio de los fenómenos sociales impidiendo ver su interdependencia o conexión profunda de modo que es imposible su desglose y disyunción”(Espinosa Miñoso, 2022, 169). Por ejemplo, en contraste con esta visión compartimentada, Paul Gilroy, en *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia* (2014), abordó un tema clave dentro de las perspectivas posmodernas, explorando las intersecciones culturales del *Atlántico negro* y ofreciendo una comprensión más compleja de la modernidad. Esta obra, publicada originalmente en 1993, presenta la cultura del *Atlántico negro* como un campo de tensiones e intercambios que difumina orígenes y nacionalidades, que refleja la “doble conciencia” del sujeto negro frente al eurocentrismo (Asante y Mazana, 2005). Triangulando intelectualmente entre los estudios culturales británicos, los estudios literarios culturales afroamericanos y el panafricanismo, la raza se convierte en el hilo conductor de una “estructura rizomática y fractal” (Gilroy, 2014, 17) cuya narrativa busca desafiar la barbarie de la modernidad blanca y eurocéntrica:

Por lo tanto, los signos estropeados de forma deliberada, que delatan la política decididamente utópica de la transfiguración, trascienden en parte la modernidad, construyendo al mismo tiempo un pasado antimoderno imaginario y un porvenir posmoderno. Este no es un contradiscurso, sino una contracultura que reconstruye con actitud desafiante su propia genealogía crítica, intelectual y moral en una esfera pública propia en parte oculta. Por lo tanto, la política de la transfiguración revela las fisuras internas ocultas por el concepto de modernidad. Los límites de la política se amplían precisamente porque esta tradición de expresión se niega a aceptar que lo político sea un dominio que pueda separarse con facilidad. Su deseo básico es invocar y representar los nuevos modos de amistad, felicidad y solidaridad que son el resultado de la superación de la opresión racial sobre la que descansa la modernidad y su antinomia de proceso racial occidental como barbarie excesiva (Gilroy, 2014, 58).

Se trata de un discurso que pretende forjar una contracultura desafiante y que, al mismo tiempo, construye su propia historia crítica e intelectual. En otras

palabras, los límites de lo político se amplían porque trabajan a través de otras formas de relación. En este aclamado texto, Gilroy explica cómo la raza se ha configurado como una metáfora esencialista contra la que apremia lanzar una propuesta alternativa: “repensemos esta contracultura expresiva no simplemente como una sucesión de tropos y géneros literarios, sino como un discurso filosófico que rechaza la separación occidental moderna de ética y estética, cultura y política” (Gilroy, 2014, 59). Esta separación ha sido históricamente utilizada para justificar la discriminación racial y otras formas de opresión. Comprender la estrecha interconexión entre cuestiones éticas, culturales, políticas y estéticas representa un desafío significativo que cuestiona la modernidad y exige un cambio radical en la forma en que, desde el pensamiento eurocéntrico y eurocentrado, se ha abordado la raza y la discriminación.

La raza es, por lo tanto, un concepto que fácilmente puede caer en propuestas esencialistas puesto que es un concepto social y no biológico (Ferrante-Wallace y Brown, 2001; Rattansi, 2020; Taylor, 2013). Por ello, el complejo análisis de Gilroy brindó nuevas arquitecturas con las que abordar la identidad en un juego vectorial mucho más rico que el ofrecido por el reduccionismo identitario moderno. Autores como el propio Gilroy (2000) o Stuart Hall (2019) han identificado en el campo de los estudios culturales un ámbito desde el que abordar el rechazo a las categorías rígidas, biologicista y pseudocientíficas de raza que continúan marcando la experiencia social contemporánea, tanto en sus dispositivos racistas como antirracistas. De la misma manera esta convicción también la hallamos en Davis (1994) o en hooks (1990, 1995b, 1996a) cuando, por ejemplo, recurren a la recuperación de la oralidad como forma de sabiduría que desafían las concepciones identitarias rígidas y se vinculan a una crítica más porosa de la modernidad que cuestiona categorías fijas y exclusivas (Burgos Díaz, 2023; Guerra Palmero, 2001, 159-165).

Es importante destacar que a lo largo del siglo XIX se había instalado la idea de que los africanos eran una especie completamente distinta, un pensamiento que no surgió de la nada, sino que fue alimentando por siglos de literatura pseudo científica. En su ensayo *No me toques el pelo. Origen e historia del cabello afro* (2020), Emma Dabari ha explorado cómo esta literatura instauró la noción del supremacismo blanco a través de la discriminación basada en el cabello. La autora irlandesa enfoca su trabajo en la construcción social del cabello y cómo el lenguaje racista presente en las colonias continúa operando cuando se

trata de describir el cabello de las personas negras. Dicho de otro modo, ella argumenta que, al desplazar las políticas de poder de las plantaciones hacia el control y rechazo del cabello afro, la textura capilar se convirtió en una marca de la negritud. En consecuencia, “al negar al pueblo negro su humanidad, el cabello que crece en su cabeza se consideraba [...] más similar a la lana o al pelaje de un animal que a los mechones lisos y «humanos» de los europeos” (Dabari, 2022, 20). El análisis de Dabari es solo uno de los muchos esfuerzos por señalar cómo el supremacismo blanco vigila y controla todas las esferas sociales y de expresión cultural de las personas negras<sup>65</sup>.

Esta vigilancia no es un fenómeno reciente, sino que extiende sus raíces en la construcción de teorías raciales desarrolladas durante los siglos XVIII y XIX. Estas teorías no solo legitimaron el sistema esclavista, sino que también establecieron una base ideológica que perpetuó la noción de la superioridad racial blanca, asegurando la perpetuación de la opresión racial y la discriminación sistemática. Conviene señalar que la potente maquinaria intelectual se puso en marcha para justificar el sistema esclavista. Obras como *Essay on the Inequality of the Human Races* (1853) de Joseph Arthur de Gobineau, *Types of Mankind* (1860) de Josiah Clark Nott o *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy* (1920) de Lothrop Stoddard son solo algunos de los muchos ejemplos de textos que buscaba establecer las bases teóricas del supremacismo blanco estadounidense. Por lo tanto, es fundamental entender que el racismo no debe verse como un fenómeno aislado, sino que se encuentra intrínsecamente ligado a otros sistemas de dominación, especialmente a los de género y clase (Rattansi, 2020). Como ha indicado la profesora María José Guerra Palmero (2001), la idea de raza blanca posee ciertas similitudes con otros conceptos:

La idea de «raza blanca», igual que la de «feminidad» o «masculinidad», son constructos sociales que podemos datar al tiempo que consignamos los elementos de su constitución. La idea de raza blanca está directamente relacionada con la justificación ideológica de la expansión colonial y el esclavismo. A este respecto, y haciendo hincapié en las determinaciones históricas, al discurso antirracista y al multicultural se le une un pensamiento

---

<sup>65</sup> Byrd y Tharps (2001) exploraron también la evolución del cabello afroamericano desde el siglo XV hasta la actualidad, destacando su relación con la identidad, la política y la cultura, y su papel en la lucha contra el racismo.

postcolonialista que pretende dejar patente los efectos de las injusticias sociales entre Occidente y los otros pueblos.

Lo blanco, en el proceso de colonización, se definió contra el fondo de los indios americanos, de los negros en África y de las otras gentes de color. De los demás continentes. La ideología racista sigue justificando el privilegiado acceso blanco a la riqueza y al poder. Al colonizado, ya sea irlandés o nativo americano, se le racializa asimilándolo a lo subhumano, lo primitivo, lo bestial y lo salvaje, se le naturaliza y se le feminiza (Guerra Palmero, 2001, 161).

En consonancia con esta perspectiva, el racismo en Estados Unidos no puede entenderse plenamente sin considerar sus raíces en el proyecto colonial europeo que estableció desde sus inicios un sesgo supremacista blanco que sigue influyendo en la configuración de las relaciones raciales actuales, incluso más allá de la *Alt-Right* (Taylor, 2013, 57). No solo perpetúa aquellas jerarquías, sino que también refleja y reproduce las estructuras de dominación establecidas durante aquel periodo. De hecho, en su libro *Race: A Philosophical Introduction* Taylor ofrece un análisis en términos metafísicos y sociológicos del concepto de raza para posteriormente preguntarse si todavía, en plena era Obama, tiene sentido hablar de una era post-racial. Argumenta que solo sería plausible considerar dicha era post-racial si “can seem plausible only if issues like immigration can be rendered as non-racial phenomena” (Taylor, 2013, 184). Sin embargo, su conclusión es que cuando se trata de temas como la migración, los inmigrantes son siempre imaginados en términos raciales. Insistir en la raza en este fenómeno nos dice qué conexiones en nuestro proceder se han articulado casi de forma automática.

Otro aspecto que explora el trabajo del filósofo Paul C. Taylor es la definición de qué son las razas. Bajo su punto de vista, las razas son estructuras ontológicamente subjetivas pero epistemológicamente objetivas (2013, 93). Taylor sostiene que el concepto de raza está vinculado a prácticas sociales que han restringido la visión de los grupos poblacionales, asociándolos de manera necesaria con ciertos, linajes, lugares y modos de tratamiento. Así, las razas se han convertido en una forma sencilla de crear poblaciones definidas por la probabilidad (Taylor, 2013, 117). Consiguiendo con ello, reducir a grupos, con algunas características en común, a experiencias subjetivas similares. La imagen que de este modo se ha reproducido de la raza se convierte en una caracterización sin profundidad que, para Taylor, persiste todavía.

Desde una perspectiva diferente, Alys Eve Weinbaum (2019) ha mostrado cómo las estructuras y las prácticas de la esclavitud reproductiva también han persistido y se han adaptado a los contextos contemporáneos. Dichas prácticas se han ido entrelazando con la noción de raza a lo largo de la historia. De ahí que para Weinbaum (2019), los feminismos negros sean una filosofía crítica de la historia puesto que implican ampliar la lente del análisis sobre la realidad y, al mismo tiempo, no dejan de suponer un reto a las narrativas históricas predominantes de la modernidad. En este sentido, Weinbaum sostiene que:

To risk a necessarily reductive generalization, within critical race studies, critical ethnic studies, and black studies, race is most often theorized as a social construct that is mobilized and attached to individual bodies and populations as power is arrayed hierarchically in the service of the nation-state, capitalism, and other forms of racial hegemony. Depending on the political orientation of the analysis (and the disciplinary preoccupations of the analyst), race is neither regarded as a biological truth (though it may be parsed for how it is equated with phenotype and thus naturalized or for how it functions as a biosocial formation) nor as a genetically stable category (as amply confirmed by studies of the human genome which assert that race is not genetic). Rather race is construed as a product of globalizing capitalism, regimes of racial nationalism (white racial nationalism and other forms of ethnic nationalism), colonialism, empire, or some combination of these (Weinbaum, 2019, 9).

Este planteamiento, aunque no está exento de problemas, permite iluminar cómo bajo el supremacismo blanco opera el biocapitalismo reproductivo, en el que los cuerpos racializados, además de ser explotados económicamente, también son controlados en relación con su capacidad reproductiva. Según Weinbaum (2019), las raíces históricas del racismo han dejado una huella duradera en la percepción racial contemporánea de tal manera que las dinámicas de opresión racial y de género siguen influyendo de manera significativa en las cuestiones actuales. La necesidad de entender las conexiones entre ambos elementos deviene un aspecto clave para comprender cómo opera el supremacismo blanco. Desde esta óptica, será desde la que hooks aborde su crítica al racismo. Su interpretación se distanciará en la forma, pero no en fondo del paradigma de la interseccionalidad, que veremos en apartado quinto de este

capítulo. A continuación, exploraremos el análisis de hooks sobre el antirracismo y su crítica al supremacismo blanco.

Tanto bell hooks como muchas de las autoras que operan desde la epistemología arraigada de los feminismos negros utilizan la teoría crítica para comprender los sistemas de opresión. Sin embargo, es importante resaltar que, aunque desde sus inicios hooks ha abordado cómo se entrelazan los diferentes sistemas de opresión, este enfoque no era predominante en su contexto intelectual ni social. De hecho, el concepto de interseccionalidad no se consolidará en la teoría feminista hasta bien entrado el siglo XXI. Además, se debe subrayar también que, en el periodo en que bell hooks elaboró gran parte de su trabajo, el feminismo, a nuestro modo de ver, no examinó de manera adecuada el racismo, ya que centró su atención en las actitudes individuales y dejando de lado el examen de las condiciones materiales, institucionales, culturales y sistémicas que sustentan la opresión (Guerra Palmero, 2001, 160). En gran medida, la obra de hooks trata de superar la equívoca comprensión que había mostrado el feminismo blanco de su época.

En su libro *Killing Rage: Ending Racism* (1995b), hooks examina el profundo impacto del racismo en la sociedad estadounidense. En primer lugar, diferencia el racismo del supremacismo blanco, entendiendo el primero como una consecuencia del segundo. Bajo esta premisa aclaratoria fundamental, la autora afirma que “the bottom line of race and racism is white supremacy” (hooks, 2013, 153). El supremacismo blanco es un sistema que implica una negación radical de otro y para que eso ocurra debe:

To perpetuate and maintain white supremacy, white folks have colonized black Americans, and a part of that colonizing process has been teaching us to repress our rage, to never make them the targets of any anger we feel about racism (hooks, 1995b, 14).

Desde esta perspectiva, el supremacismo blanco se manifiesta como una mentalidad que puede ser compartida no solo por blancos sino también por otros grupos, que podríamos denominar de forma inexacta minoritarios, al mismo tiempo que perpetua y mantiene la marginalización de estos grupos. Uno de los principales síntomas del supremacismo blanco es precisamente la negación de su existencia. La propuesta feminista de bell hooks desafía las narrativas hegemónicas que rechazan la existencia del supremacismo blanco, abordando

este fenómeno desde una “mirada oposicional”<sup>66</sup> que cuestiona los diversos sistemas de opresión. Hooks argumentará que las narrativas dominantes, que suelen minimizar o negar el racismo, son manifestaciones del supremacismo blanco que buscan invalidar las experiencias de las personas oprimidas y perpetuar su marginalización. En contraste, la perspectiva de hooks se fundamenta en una crítica radical que no solo reconoce la existencia del supremacismo blanco, sino que también lo sitúa dentro de un entramado más amplio de sistemas de opresión interrelacionados, incluyendo el patriarcado, el capitalismo y otras formas de dominación. Esta visión, a todas luces interseccional, no solo desafía la narrativa hegemónica que considera el racismo como un problema del pasado, como se ha planteado, sino que también propone una hermenéutica que entrelaza el racismo con otras formas de injusticia y con la propia modernidad. Al hacerlo, hooks ofrece un enfoque que busca no solo dismantelar el supremacismo blanco, sino también abordar las múltiples dimensiones de la opresión para avanzar hacia una igualdad auténtica y liberadora. Para llevarlo a cabo, hooks pone en juego la teoría cultural y la teoría pedagógica como herramientas.

Según hooks, puesto que a finales del siglo XX en la sociedad americana había cierta tendencia a asumir que el racismo era algo del pasado y que, por ello, estaba superado, la conquista de derechos alcanzada por el movimiento de derechos civiles en las décadas de 1960 y 1970 llevó a gran parte de la población estadounidense a creer que la igualdad ya se había consolidado. Tanto es así, que cuando en los noventa o incluso los años 2000 se señalaban situaciones racistas una de las respuestas más inmediatas era aludir a la extrema sensibilidad de las personas negras (hooks, 1995b, 2013). Según hooks, esta narrativa representaba la enésima vuelta de tuerca en el intento de minimizar la persistencia de racismo en la sociedad americana. No solo invalidaba las experiencias de injusticia, imposibilitando cualquier forma de reconocimiento, sino que reforzaba el supremacismo blanco al ocultar deliberadamente las complejas formas de discriminación y marginalización contemporáneas. Señalar en qué consiste el supremacismo blanco era una tarea compleja que, bajo su parecer, debía comenzar de forma directa con el gran espejo de la cultura norteamericana: la televisión. Para la de Kentucky, es fundamental examinar críticamente el impacto

---

<sup>66</sup> Este concepto lo introduce en *Black Looks: Race and Representation* (1992) y en “The Oppositional Gaze: Black female spectators” (2012b).

de la televisión en el desarrollo de la identidad racial (hooks, 2013, 154). Algo que no es de extrañar que afrontara dado su interés por los artefactos culturales y la crítica contrahegemónica.

Hooks argumenta que la televisión juega igualmente un papel crucial en la difusión del supremacismo blanco al presentar “ideologically, the rhetoric of white supremacy supplies a fantasy of whiteness” (hooks, 1995b, 36). Las imágenes reproducidas en televisión son de alguna forma lugares en los que verse reflejados y, con demasiada frecuencia, quedan reducidas a identidades arquetípicas que no dejan de reproducir estereotipos racistas que la sociedad va poco a poco interiorizando. La imagen de las personas negras aunque para hooks ha ido tímidamente mejorando a lo largo de los años, como también ha incrementado el número de personas negras que forman parte de la industria audiovisual, no ha impedido que “representations of blackness on the television screen and in movies are as negatively stereotyped as they were during periods of racial apartheid” (hooks, 2013, 156). Dicho de otro modo, aunque la presencia de personas negras en televisión había ido en aumento desde los años ochenta, el tipo de representación todavía estaba arraigada fuertemente en el supremacismo blanco. Lo que se traducía en personajes que reproducían desde un imaginario racista lo que se entendía que eran las personas negras. A pesar de los avances en visibilidad, la persistencia de estas representaciones estereotipadas demuestra cómo las ideologías hegemónicas continúan moldeando la percepción pública de la raza, manteniendo las jerarquías sociales existentes. Dicho en términos freireanos, el oprimido seguía mostrándose a través de la lente del opresor.

En este contexto, en el que hooks asume en su análisis una lectura profana de Gramsci mediada por Freire, es crucial señalar que el supremacismo blanco fomenta una subjetividad universal que debe ser asumida por todos, independientemente de sus contextos u orígenes. Esta imposición facilita que las personas negras sean asimiladas dentro de la cultura dominante en lugar de desafiar las opresiones. Según hooks, la clave para superar esta dinámica radica en reconocer y confrontar cómo estas representaciones mediáticas y las ideologías hegemónicas refuerzan y perpetúan la opresión racial. La clave para hooks reside en:

Assimilating into the dominator culture is perceived by most black people/people of color to be the path to success. As long as white supremacist thinking and practice covertly and/or unconsciously teach folk that they must support and perpetuate this system if they are to make it into the mainstream, race and racism will not end. We begin the process of challenging and changing white supremacy by becoming more aware, by refusing to remain silent victims. Kathleen and James McGinnis suggest that to create an environment which teaches respect for everyone we must «encourage and actively promote a deep respect for racial and cultural differences and a capacity for rejoicing in and learning from, rather than merely tolerating those differences». When we call attention to the conditions needed for the growth of healthy self-esteem, work that must begin with childhood, we help create an environment where white supremacy can be challenged in all its many manifestations. Turning our collective gaze away from old assumptions about race and racism, refusing to see the problem as solely about direct discrimination or overt harmful acts, opens the space where white supremacy as it is expressed in everyday racism can be called out, critically examined, and eliminated (hooks, 2013, 159).

Como se puede observar, hooks tiene claro que desafiar y cambiar el supremacismo blanco requiere “romper con la pasividad” y “desarrollar una conciencia crítica” que cuestione y desafíe las estructuras de poder hegemónicas. De ahí, como veremos con posterioridad, que gran parte de su esfuerzo se dedique a la crítica cultural, a la educación, la reforma moral y espiritual de las personas. La cuestión fundamental, para ella, es transitar de ser víctimas silenciosas a tener la posibilidad de construir una contrahegemonía que enfrente y desmantele el supremacismo blanco.

De acuerdo con este objetivo, como sociedad debemos dirigir la mirada de los viejos supuestos sobre la raza para examinar de forma crítica cómo funcionan y cómo proceden. En otras palabras, hooks no solo advierte de la influencia de los estereotipos en nuestra construcción sobre la negritud, sino que en un paso más allá, asume que el supremacismo blanco ha dejado su impronta en nuestro pensamiento. De ahí, la importancia de asumir de forma crítica las representaciones que consumimos culturalmente pero también con las que procedemos a crear en nuestro imaginario cotidiano. Esta es la razón por la que conviene realizar un trabajo cultural de revisión personal para ver qué queda del supremacismo blanco en nuestra forma de relacionarnos con las imágenes que hemos construido desde ese sistema de opresión. Hooks introduce el concepto

de *mirada oposicional* para describir una perspectiva que desafía la hegemonía del supremacismo blanco. Para ello, retoma la idea de la teórica de cine Laura Mulvey<sup>67</sup> sobre la mirada masculina, y plantea la problemática mirada tradicional de los blancos europeos, tanto hombres como mujeres. La *mirada oposicional*, en contraste, es una perspectiva feminista que emerge desde una posición de subordinación y que requiere una conciencia crítica no solo del género, sino también de los diversos factores que configuran las jerarquías sociales. Hooks argumenta que “the «gaze» has been and is a site of resistance for colonized black people globally. Subordinates in relations of power learn experientially that there is a critical gaze, one that «looks» to document, one that is oppositional” (hooks, 1992). Este enfoque representa un desafío considerable, ya que implica la construcción de una nueva forma de imaginar que no esté dominada por la cultura *mainstream* blanca (Cox, 2022). En consecuencia, el análisis de hooks se presenta como una herramienta de intervención social que exige un examen crítico profundo de la realidad para enfrentar las imágenes que, a menudo, se consumen sin cuestionamiento. Hooks, por lo tanto, asume la necesidad de desarrollar esta mirada crítica para confrontar y dismantelar las representaciones opresivas.

Otra de las variables ideológicas presentes en el supremacismo blanco es su tendencia a invisibilizar el dolor psicológico y el trauma que han experimentado las personas negras. Una estrategia fundamental del supremacismo blanco es negar la existencia de sus propias dinámicas opresivas, de manera que cuando las personas negras intentan señalar injusticias, a menudo se enfrentan a su rabia en soledad. El sistema en su conjunto refuerza la idea de que sus percepciones son exageradas, dejándolas solas en su protesta ante la

---

<sup>67</sup> La británica Laura Mulvey (1988, 1989) introdujo el término “la mirada masculina” para describir cómo el cine, particularmente el cine clásico de Hollywood, representa a las mujeres a través de una perspectiva masculina que las presenta como objetos de deseo sexual, despojándolas de agencia y deseos propios. Esta mirada masculina genera un placer visual masculino y establece una narrativa de pasividad femenina. Bell hooks utiliza este concepto para desarrollar su teoría de la “mirada oposicional”, aplicándola específicamente a la representación de las mujeres negras en el cine. Hooks pone énfasis en cómo la estética de la piel negra es tratada en la cultura visual, señalando que “a critical examination of any magazine in our nation will show that the aesthetics of white supremacy prevail. This is equally true of magazines marketed specifically to black people/people of color. Determining value by focusing on skin color is as much a part of black life today as it was in the nineteenth century. Fair skin and long hair are still viewed as the most desirable characteristics. While all females in our culture are indoctrinated with white supremacist aesthetics (witness the proliferation of hair salons that do nothing but color hair blonde), black females are especially obsessed with under-going whatever assault on the body is needed to produce lighter skin, long straight hair” (hooks, 2013, 158).

injusticia. Como ha puesto de relieve Laura Quintana (2021, 305-309), la rabia ha sido una constante en la vida de las mujeres, sin embargo ha sido desvalorizada y patologizada por discursos cuyos efectos además de minimizar las violencias sobre sus cuerpos, invisibilizan las posibilidades de confrontarlas. De hecho, hooks proclama que existe un aura carnavalesca en torno al tema de la rabia negra (hooks, 1995b, 25). Para nuestra autora, la rabia es una respuesta apropiada ante una situación de injusticia y no hay nada patológico en ella. Aquí sus percepciones se encuentran en la línea de las de Audre Lorde cuando afirmaba que “la ira es la reacción apropiada ante las actitudes racistas, tal como lo es la rabia cuando los hechos derivados de dichas actitudes no cambian” (Lorde, 2003, 144,). Para Lorde, la rabia no tenía que ser destructiva sino que podía dar lugar a nuevas formas de vida que logran transformar creativa y liberadoramente los cuerpos y las comunidades. Para hooks, ignorar la rabia como una respuesta legítima despolitiza los problemas originados por el supremacismo blanco al rechazar el impacto psicológico del racismo (hooks, 1995b). Según ella, “we will not be able to understand the psychological displacement of grief and pain into rage” (hooks, 1995b, 27). En este sentido, la rabia se convierte en una forma de desplazamiento del dolor a la movilización. El reto, evocando la idea gramsciana de construir una “contrahegemonía” que desafíe y transforme el orden establecido, es canalizar ese potencial hacia una acción colectiva que visibilice y combata los problemas sociales y estructurales generados por el supremacismo blanco.

Estos elementos a menudo hacen que las personas negras que denuncian situaciones racistas se encuentren solas con su indignación, asumiendo su subalternidad. Numerosas veces se les presenta como si exageraran o sacaran las cosas de quicio<sup>68</sup>. Es por ello por lo que la rabia deviene una respuesta casi natural al enfrentar las situaciones de desigualdad. Tal y como ha señalado Friedrich (2024), las feministas han otorgado a las emociones un valor político, destacando especialmente la rabia en contribuir a que las personas tomen conciencia de la opresión y las impulse a resistir. La rabia, según hooks, se convierte en una

---

<sup>68</sup> En un sentido similar, Sara Ahmed (2018) ha utilizado el concepto “feminista aguafiestas” para referirse a las personas feministas que señalan las injusticias y desigualdades en la sociedad. Este concepto juega con la idea de que, al hacer visibles de forma explícita las desigualdades u opresiones, las personas feministas interrumpen los espacios donde impera el orden patriarcal. De este modo, Ahmed indica que es una experiencia “de no estar a tono con otras personas” (2018, 65) algo que lleva a que sean leídas como personas negativas, ya que siempre arruinan algo. Para Ahmed, la historia feminista podría entenderse como una historia de mujeres irritables (2018, 256).

herramienta que posibilita la transgresión a los sistemas de dominación. Como aclara Laura Quintana:

Esta generosidad también permite una expansión de sí hacia otros, que puede fortalecer en la mayor vulnerabilidad. Tal expansión también permite romper las taxonomías que dividen el mundo en positivo y negativo, para transvalorarlas, conectando lo que parecía opuesto; acogiendo realmente lo que diverge de sí (Quintana, 2021, 361).

La rabia puede hacer que se active todo un sistema de violencia, el deseo de eliminación, pero, también, puede ser un catalizador ante una situación de desigualdad que puede, como mencionábamos más arriba, unir a las personas ante situaciones injustas. La tesis de bell hooks se fundamenta en la utilización del poder emocional subjetivo como una herramienta crucial para erradicar el racismo, abordando la injusticia desde una perspectiva transformadora. En lugar de concebir la dicotomía blanco/negro a través de una interpretación schmittiana, que la reduce a una confrontación binaria de amigo y enemigo, hooks la aborda como un proceso dialéctico de liberación mutua y desarrollo complejo. Desde una perspectiva freireana, hooks invita a que la lucha entre los antagonistas posibilite el surgimiento de una nueva conciencia en ambos sujetos, donde el oprimido se libere de la opresión y de la dominación que antes le imponían y el opresor asuma su libertad como herramienta para la transformación de la realidad del oprimido. El proceso de superación de la conciencia opresora se convierte en una etapa esencial para la síntesis y el avance hacia una justicia auténtica, donde la transformación de la subjetividad emocional de cada individuo contribuye a una nueva forma de entendimiento y coexistencia más liberadora.

La propuesta de hooks de aprovechar la subjetividad emocional para erradicar el racismo puede ser enriquecida al considerar cómo el discurso racial mediático distorsiona la percepción de la rabia de las personas negras. Para hooks, esta rabia, o *black rage*, no solo es una reacción visceral, sino una respuesta legítima y multidimensional frente al impacto del supremacismo blanco (hooks, 1995b). Esta distorsión mediática representa una forma de negación que impide la superación del conflicto racial, ya que al proyectar una imagen sesgada de la rabia negra se deslegitiman las causas del malestar y se obstaculiza la comprensión integral de la situación. Esta comprensión resuena también en el

análisis de Audre Lorde, quien también abordó el impacto constante de la opresión racial:

Las mujeres de color de Estados Unidos han crecido inmersas en una sinfonía de ira, la ira de quienes son silenciadas, de quienes son rechazadas, de quienes saben que cuando sobrevivimos, lo logramos a pesar de un mundo que da por sentado nuestra falta de humanidad que detesta nuestra existencia misma cuando no está a su servicio. Y digo sinfonía en lugar de cacofonía porque hemos tenido que aprender a armonizar la rabia para que no nos destrozara. Hemos tenido que aprender a movernos en ella, a sacar de ella fortaleza, resistencia y comprensión para nuestra vida cotidiana. Aquellas de nosotras que no aprendieron esta lección, no han sobrevivido. Y una parte de mi ira es siempre una ofrenda por mis hermanas caídas (Lorde, 2003, 144).

En definitiva, la rabia es un componente clave para bell hooks y, en general para los feminismos negros, puesto que es la respuesta instintiva para defenderse de las violencias estructurales y cotidianas. Al enfrentar y superar esta distorsión cultural, mediática e identitaria, el proceso planteado por hooks no solo desafía las representaciones superficiales del conflicto racial, sino que también avanza hacia una nueva conciencia que puede facilitar una reconciliación. Rompe el consensualismo, confrontando el sentido hegemónico opresor y violento, para generar nuevos ensamblajes comunitarios. Es fundamental, por lo tanto, transmitir las historias de rabia, de dolor y de desigualdad para evidenciar las anomalías democráticas. O dicho de otra forma:

Hay choques en la historia, oleadas de choques en lo que oigo, que transmiten algo, algo difícil, doloroso, traumático. Quizá necesitamos un espacio para contar esa historia, la historia entera, la historia de una denuncia, un espacio que sea seguro porque sabemos cómo suena, como sonamos; podemos sentir que nosotras somos el accidente automovilístico, una denuncia como ir chocando por la vida (Ahmed, 2022, 39).

Esta colisión implica una toma de posición respecto a los efectos de la violencia pero también respecto a nuestra propia postura. Por este mismo motivo, hooks apunta a lo que podríamos denominar narrativas en torno al dolor como una forma esencial de situarnos y comprender nuestro lugar en el proceso de resistencia y transformación social. Negarse a ser considerada una víctima

aquí va a desempeñar un papel clave, puesto que “to name oneself a victim is to deny agency” (hooks, 1995b, 58). Incluso en el contexto del apartheid sureño estadounidense de los años sesenta no duda en aseverar que “we identified ourselves more by the experience of resistance and triumph than by the nature of our victimization” (hooks, 1995b, 52). La palabra “víctima” conlleva un fuerte contenido paralizador que impide la agencia política. Este concepto no es novedoso, ya se había abordado en el movimiento por los derechos civiles de los años sesenta. Hooks argumenta que la imagen de las personas negras como meras víctimas posee un gran peso en el imaginario blanco mientras que la visión de la comunidad afroamericana como un grupo organizado y determinado no goza de la misma aceptación (1995b, 54). Este imaginario crea también una visión paralizadora de aquellos que sufren violencia racista. Hooks señala que hasta que las personas blancas no reconozcan la agencia y capacidad de autodeterminación de las personas negras, la narrativa de victimización continuará afectando negativamente las relaciones sociales. Se podría argumentar que el supremacismo blanco utiliza la imagen de las personas negras como simples víctimas como una estrategia para invisibilizar el poder político de la resistencia pacífica. En palabras de hooks, “in order not to identify as victims, black folks must create ways to highlight issues of accountability that accurately address both the nature of our victimization within white supremacist capitalist patriarchy and the nature of our complicity” (1995b, 58). Este cambio de paradigma en la narrativa de lo que se había venido entendiendo como victimización también requiere un cambio en cómo las personas negras participan de políticas de autoafirmación, autosuficiencia y que respaldan su responsabilidad (hooks, 1995b, 2003a). En definitiva, se trata de un cambio conceptual, narrativo e identitario que exige un esfuerzo colectivo. Bajo su punto de vista, para que los mecanismos del supremacismo blanco dejen de funcionar, es imprescindible el compromiso de toda la sociedad (hooks, 2003a). Para ello, tanto personas negras como blancas deben dejar de colaborar con un sistema que coloniza las mentes y las vidas de los estadounidenses<sup>69</sup>. Por este motivo, hooks apunta que “until masses of White Americans confront their obsessive need for a black victim who lacks the agency to call for an accounting that would really

---

<sup>69</sup> En relación con este tema, hooks (2001) ha destacado la influencia fundamental de la ética cristiana y el papel de la iglesia en la promoción de una visión empoderadora de las personas negras. No profundizamos en este aspecto aquí, ya que será tratado en detalle en el tercer capítulo de este trabajo.

demand a shift in the structure of this society, the rhetoric of victimization will continue flourish” (1995b, 59).

Enfrentar el supremacismo blanco se convierte en una llamada a la acción o, más bien, a una transformación de las conciencias. La propuesta emancipadora de hooks, cargada de un perfil activista, convoca a cuestionar el papel que cada estadounidense desempeña en el mantenimiento del supremacismo blanco. Aunque se enmarca en un contexto específico, resulta interesante destacar que su planteamiento puede aplicarse también a otras situaciones en las que se reproduce el racismo. La alternativa a la inmovilidad desplegada por el paradigma del victimismo comienza con el reconocimiento de la relevancia de la diferencia como algo a poner en valor. En lugar de adherirse a una perspectiva dicotómica, se trata de apreciar la riqueza intrínseca que distingue a las personas negras de las blancas, utilizando esta valorización como base para desafiar el supremacismo blanco (hooks, 2003a, 151). No obstante, la tarea no es sencilla, puesto que “many folks benefit greatly from dominating others and are not suffering a wound that it is in any way similar to the condition of the exploited and oppressed” (hooks, 2003a, 152). Para hooks, la condición de opresión también puede ser superada. Para ello, centró todo su esfuerzo sobre los campos cultural, académico y pedagógico con el fin de propiciar una transformación social que permitiese a los individuos reconocerse a sí mismos dentro del contexto en el que han sido situados, es decir, dentro de las dinámicas de dominación que, como el supremacismo blanco, se imponen en su conciencia<sup>70</sup>.

En resumen, el supremacismo blanco se configura, para hooks, no solo como una ideología explícita de dominación racial, sino como una mentalidad dominante que permea tanto las estructuras sociales como las representaciones culturales para mantener la dominación de los blancos sobre los demás grupos raciales. Aunque hooks no entra a la definición precisa del concepto, su trabajo proporciona un marco valioso para entender cómo estas dinámicas operan y cómo se pueden ser desafiadas mediante la crítica cultural y la transformación social. Para ello, hooks propone una “mirada oposicional” como una herramienta crítica para dismantelar las narrativas dominantes desplegadas por el

---

<sup>70</sup> Para ello, hooks propone el amor a la negritud “loving blackness as political resistance transforms our ways of looking and being, and thus creates the conditions necessary for us move the forces of domination a death and reclaim black life” (hooks, 2003a, 162). Desde la autoconciencia y el autorreconocimiento se puede emprender un proceso de transformación y se pueda reivindicar la propia identidad como un acto político de resistencia.

supremacismo blanco. Este enfoque requiere, del mismo modo, un examen profundo de los sistemas de opresión interrelacionados, como el patriarcado y el capitalismo, que también contribuyen a reforzar la supremacía blanca. Además, hay que reseñar que Dixon y McPhail han interpretado las aportaciones de hooks como una manifestación de las tensiones y contradicciones que socavaban el movimiento por la libertad de las personas afroamericanas (2009, 4). Para enfrentar efectivamente el supremacismo blanco, hooks enfatiza la necesidad de un compromiso social amplio, donde las personas negras jueguen un papel central como agentes de cambio. Este compromiso implicará además una activa intervención cultural y social que no solo desafíe las imágenes negativas promovidas por los medios, sino que también avance hacia una igualdad auténtica y duradera, una verdadera comunidad.

#### **2.4. Entendiendo el patriarcado**

En 1986, la historiadora Gerda Hedwig Lerner publicó *La creación del patriarcado*, una obra en la que abordó la compleja tarea de investigar los orígenes, el desarrollo y el funcionamiento del patriarcado. Fue una de las primeras investigaciones que buscaban entender cómo y por qué las mujeres fueron subordinadas a los hombres. En aquel trabajo, Lerner presentó una definición del patriarcado con la que pretendía dar respuesta a sus interrogantes: el patriarcado era “la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y niños/as de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres a la sociedad general” (Lerner, 2017, 350). Para Lerner, se trataba de un sistema de poder estructural que había moldeado las sociedades humanas, perpetuando las desigualdades de género y la subordinación de las mujeres. Pero, sobre todo, lo que Lerner puso de relieve en su examen fue que este sistema de dominación masculina no era natural, ni universal, sino que se trataba de una construcción social elaborada por hombres y mujeres a lo largo de un proceso histórico de alrededor de 2.500 años de duración. Lerner además evidenció que este sistema no solo organizaba a las mujeres en términos sociales, económicos y políticos, sino que también define y organiza las relaciones de poder en la sociedad.

La primera manifestación del patriarcado surgió, para Lerner, en los estados arcaicos, donde la familia patriarcal se estableció como la unidad central

que perpetuaba sus normas y valores (Lerner, 2017, 319). Las funciones y conductas apropiadas para cada sexo fueron institucionalizadas a través de costumbres, leyes, y roles sociales, influyendo notablemente en la formación del Estado. Además, la sexualidad de las mujeres se convirtió en una mercancía, un fenómeno que se intensificó con el desarrollo de la agricultura en el período neolítico, impulsando el intercambio de mujeres entre tribus y consolidando su papel en la reproducción y la economía. En este sistema, el control sobre la sexualidad femenina fue crucial, pues permitía dominar la reproducción social, incrementando así la mano de obra infantil y, con ello, la acumulación de excedentes. Con el paso de los milenios, el patriarcado se fue institucionalizando como una estructura social, económica, política, cultural y simbólica en la que un segmento de la población, el conformado por los hombres blancos, se situaba en la cúspide de poder, imponiendo la subordinación a las mujeres y la infancia a través de la estructura familiar y las prácticas sociales.

No obstante, como toda construcción histórica, el patriarcado se ha ido transformando a lo largo del tiempo, desde aquellas primeras sociedades descritas por Lerner hasta las nuevas formas de nuestras complejas sociedades contemporáneas. Comprender el funcionamiento y la perpetuación de este sistema ha sido uno de los objetivos principales de la teoría feminista desde sus inicios. En este marco, es crucial considerar cómo el patriarcado adquirió características particulares durante la modernidad bajo el colonialismo y el imperialismo. Recientemente, desde diferentes perspectivas pensadoras como María Lugones (2008, 2010), Rita Segato (2013) o Silvia Rivera Cusicanqui (2012) han señalado que el colonialismo no solo impuso una dominación racial, sino que también introdujo variantes específicas del patriarcado que afectaron de manera diferencial a los hombres racializados en comparación con sus contrapartes blancas. La jerarquía resultante difería considerablemente para los hombres racializados, quienes no se beneficiaban de las mismas “ventajas” asociadas al patriarcado blanco. De manera análoga, las mujeres racializadas experimentaban una realidad distinta a las blancas. Como apuntó bell hooks (1984), desde la época de la esclavitud hasta el presente, fueron sistemáticamente privadas de elementos fundamentales de humanidad, como la capacidad de recibir y expresar amor hacia sus propias familias (hooks, 1984). Esta desigualdad refleja la complejidad y multiplicidad de las formas en que las estructuras patriarcales y raciales interactúan y perpetúan la opresión en contextos específicos. Bajo esta

perspectiva, hooks pone en juego un análisis de cómo el patriarcado no solo opera a través de dinámicas de género, sino que también lo lleva a cabo en interacción con otras estructuras de opresión como el racismo. Su obra destaca cómo las experiencias de las mujeres negras revelan la opresión sistemática de las mujeres pero también la de los hombres y de la infancia. Este enfoque permite una comprensión más matizada de las jerarquías sociales y de las formas sutiles en que las estructuras patriarcales y raciales se entrelazan para perpetuar las desigualdades.

Hooks encuentra los orígenes de la ideología de la dominación patriarcal en la cultura occidental y en la herencia metafísica que se desprende de la misma, llegando al punto de haber desvalorizado cualquier rasgo de “reciprocity, community, and mutuality” (hooks, 1994a, 202). Como se entrevisté, una vez más, hooks vincula teoría y praxis. Para nuestra autora, para que se pueda articular una solidaridad crítica que permita la reciprocidad, se ha de cultivar la empatía hacia la posición social de las personas, la realidad material a la que se enfrentan para poder, así, con ello, lograr una reflexión ética sobre el lugar que ocupamos en el patriarcado. La teoría crítica de hooks no solo busca desentrañar el funcionamiento de los sistemas de opresión y sus interacciones mutuas, sino que también pretende revelar la menos conocida historia de los mecanismos de resistencia frente a ellos. Tal como veremos a continuación, su filosofía busca comprender el origen y la perpetuación de las lógicas de opresión y, al mismo tiempo, identificar y articular mecanismos de respuesta a estas injusticias. En resumen, allí donde hay represión, sin importar su origen, también emerge una estela de resistencia frente a la violencia. Pero este proceso de desvelamiento y comprensión de la realidad requiere de un reconocimiento que procede de la teoría, tal y como Cornel West<sup>71</sup> apunta cuando dice que la teoría es una herramienta fundamental para la lucha social (hooks y West, 1991, 34-35). Se parte de la idea de que la comprensión de la realidad requiere una relación dialógica con la teoría. La reflexión filosófica y cultural, por tanto, se convierte en un instrumento esencial para entender el mundo, ya que facilita la configuración

---

<sup>71</sup> Cornel West es un destacado filósofo estadounidense afroamericano, cuya obra versa sobre el pensamiento crítico afroamericano, la teología negra y el pensamiento marxista. Junto a bell hooks publicó el libro *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life* (1991) en el que exploraron los dilemas, retos, contradicciones y alegrías de la vida intelectual negra. Juntos impartirían numerosas conferencias en instituciones como la New School de Nueva York o la Universidad de Harvard. En una entrevista con motivo del fallecimiento de hooks, West se refirió a ella como una gigante intelectual y una de las más grandes “conductoras del amor” en la comunidad afroamericana estadounidense (theGrio Politics, 2021, diciembre 16).

del conocimiento y nos orienta hacia la acción política y social transformadora. A través de este proceso, como examinaremos a continuación, se revela el papel que desempeñamos en los sistemas de dominación.

Para bell hooks, el concepto bajo el cual se articulan todos los sistemas de opresión es el del “patriarcado capitalista supremacista blanco” (1984, 1989). Como se puede observar a simple vista, este término abarca una amplia gama de formas de dominación, incluyendo clasismo, sexismo, capitalismo y racismo. Con él, hooks pretende ilustrar cómo estas formas de opresión no operan de manera aislada sino que se entrelazan para reforzar un sistema más amplio de dominación y desigualdad. Lo que subraya la importancia consecuente de una teoría –y una lucha– interseccional que reconozca cómo estas diferentes formas de opresión se entrelazan y afectan a las personas de manera compleja y multidimensional. Sin embargo, pese a las diferencias entre sistemas de opresión, todos ellos comparten una ideología subyacente, la correlación de fuerzas que se articula en dichos sistemas mantiene un denominador común “a belief in domination and a belief in notions of superior and inferior” (hooks, 1989, 175). Esta ideología común es la base sobre la cual se construyen y perpetúan las estructuras de poder y opresión en el “patriarcado capitalista supremacista blanco”.

Ahora bien, para hooks, la lucha para acabar con la dominación patriarcal debería ser la más urgente (1989, 21) ya que “is the practice of domination most people experience, whether their role be that of discriminator or discriminated against, exploiter or exploited” (hooks, 1984, 35). Dicho de otra forma, el patriarcado posee unas características que hacen que su alcance sea mayor, puesto que principalmente se reproduce en el seno del hogar, consiguiendo que la familia pase a convertirse en una institución política fundamental<sup>72</sup>.

De esta forma, si el patriarcado capitalista imperialista supremacista blanco ha prosperado, ha sido porque ha conseguido desvincular a las personas entre sí e invisibilizar la capacidad de respuesta a sus embistes. Este es el motivo

---

<sup>72</sup> Aunque hooks también apunta a la religión y a la escuela como espacios de perpetuación de la ideología patriarcal, su impacto no equivale al que se reproduce en la familia. A nuestro modo de ver, esta razón obedece de nuevo a su experiencia personal. Sabemos a través de la lectura de sus memorias que el hogar en el que se creció nunca fue un espacio seguro. El autoritarismo de su padre hizo que desde muy pequeña detectara en las dinámicas familiares los rastros de violencia patriarcal. Además de su experiencia, visualizará en la figura de su madre la indefensión a esta violencia. De ahí se desprende el profundo interés de hooks por comprender qué ocurre con el patriarcado puesto que está tratando de entender su vivencia. Dicho de otro modo, su interés es el resultado de su propia experiencia.

que lleva a que el diagnóstico de hooks sea, en última instancia, que las lógicas de la dominación se han asumido, integrado y reproducido en la sociedad estadounidense. Para hooks, este particular “sistema de sistemas” muestra una serie de lastres, por eso, no duda en afirmar que “systematic dehumanization, worldwide famine, ecological devastation, industrial contamination, and the possibility of nuclear destruction” (hooks, 1989, 19) son el resultado de estas dinámicas opresivas.

Por último, hooks plantea que para que el patriarcado se pueda perpetuar y mantener, precisa, como ya señaló Lerner, de sistemas simbólicos que consigan que su reproducción no se cuestione. De ahí que esa diferenciación entre quienes son fuertes y quienes son débiles justifique dentro de este sistema de poder el ejercicio de la violencia del padre hacia mujeres e infancia. En su definición de la cultura patriarcal, hooks afirma que:

Patriarchy is a political-social system that insists that males are inherently dominating, superior to everything and everyone deemed weak, especially females, and endowed with the right to dominance through various forms of psychological terrorism and violence (hooks, 2004b, 18).

Para comprender mejor el impacto de los sistemas de poder en la sociedad, Elisabeth Schüssler Fiorenza ha descrito, precisamente, el patriarcado como “una pirámide de opresiones multiplicativas” (1992, 114). Schüssler anima a imaginar a la sociedad norteamericana como una pirámide, en la que en la cima se sitúan aquellas personas más poderosas y en la base, quienes menos poder ostentan. En la cima, se encuentran los hombres blancos, con poder económico, con buena salud, heterosexuales y de religión cristiana. En la base, se encontrarían a mujeres, infancias, personas con diversidad funcional, personas migrantes, minorías, disidencias y personas con pocos recursos económicos o en riesgo de exclusión social. De esta forma, el lugar que cada persona ocupa en la pirámide viene determinada por las muchas relaciones que se dan entre los diversos sistemas de opresión y su reacción entre ellos. En dicha pirámide, es más fácil ver a quienes se sitúan en los estratos más elevados, sin embargo, es mucho más complicado visibilizar a quienes se encuentran en los estratos inferiores de la estructura. La razón la halla Schüssler en que esta estructura reproduce el poder del conocimiento. Las personas que se encuentran en posiciones más elevadas coinciden con aquellas voces que están más autorizadas, llegando incluso, a

definir la realidad para el resto de los segmentos de población. La violencia epistémica se reproduce de una manera paralela, al identificar lo que se considera como conocimiento con la realidad de un conjunto de personas que no dejan de ostentar ciertos privilegios de género, clase, raza o sexo. De esta forma no solo se define lo que es la realidad sino también se establece lo normativo mediante la creación de una “autoridad epistémica” (Nienhuis, 2009, 204). Este hecho determina que las voces que se sitúan más lejos de la cúspide no solo sean menos escuchadas, sino que sus experiencias sean relegadas a un espacio de subordinación, consiguiendo establecer una de las principales premisas del patriarcado. En palabras de hooks:

*Patriarchy, like any system of domination (for example racism), relies on socializing everyone to believe that in all human relations there is an inferior and a superior party, one person is strong, the other weak, and that it is therefore natural for the powerful to rule over the powerless (hooks, 2000a, 97).*

La pirámide de poderes interconectados no solo refleja nuestra posición en el mundo sino que también encarna las ideologías y estereotipos predominantes en los sistemas de dominación. Una de las herramientas de las que se hace uso el patriarcado para reforzar sus estructuras es la de la creación de mitos en torno a personas no privilegiadas. El “sueño americano” sería un claro ejemplo de ello (Nienhuis, 2009, 204). Este mito sostiene que cualquiera puede triunfar si se lo propone. La voluntad que viene a ser el motor de acción y de su éxito se utiliza para obviar la posición social y económica de cada persona. Se apuesta por un sistema económico que funciona en beneficio de todo el mundo siempre y cuando las personas se esfuercen lo suficiente, cuando no es así, se termina culpando a las personas que experimentan las situaciones más difíciles de su propia situación, ignorando de este modo toda la estructura que reproduce desigualdad social.

Otro de los mitos del que se nutre el patriarcado es el de haber situado a los hombres como íntimos enemigos del feminismo. Hooks no es ajena a este debate. Había ocupado a los grupos de mujeres negras feministas durante los sesenta y setenta y, por tanto, lo conocía de primera mano. Puede que precisamente por ello, por haber visto de cerca cuáles eran los obstáculos a los que se enfrentaba el movimiento feminista estadounidense de su época, le

dedicara gran parte de su análisis a las implicaciones que el patriarcado tenía para la vida de los hombres, así como para la infancia.

Si en la literatura feminista de su época los hombres eran vistos como el enemigo, hooks introduce una perspectiva innovadora al incluir en su agenda feminista el reconocimiento del daño que el patriarcado también les inflige. Si bien los hombres habían sido relegados a su figura de represores y perpetuadores del patriarcado, hooks no duda en subrayar el impacto negativo que el propio patriarcado despliega sobre la construcción de la subjetividad masculina<sup>73</sup>. Algo que igualmente se replica de forma menos consciente desde los feminismos que simplifican sus discursos a la experiencia de algunas mujeres blancas de clase acomodada. Hooks advierte que “when we cease to focus on the simplistic stances «men are the enemy», we are compelled to examine systems of domination and our role in their maintenance and perpetuation” (hooks, 1984, 25).

La cuestión radica, según hooks, en que el patriarcado se ha encargado de desproveer a los hombres de un desarrollo emocional completo pero, además, les ha negado el acceso al amor. Otro de sus efectos perniciosos es igualmente el impacto en el desarrollo social de los hombres. Si en una aproximación superficial, podemos comentar que el patriarcado es la perpetuación del poder del padre sobre la mujer y su descendencia, lo que realmente hace es encubrir los mecanismos para que esto ocurra. Para que las dinámicas de sumisión y dominio se reproduzcan, los hombres deben estar desprovistos de la práctica amorosa. Si Fanon (2009) había señalado que el discurso colonial no solo servía como herramienta de dominación que legitimaba y perpetuaba la opresión, sino que tenía efectos destructivos sobre la identidad y la psique del oprimido, hooks asevera que el patriarcado lleva a cabo una operación similar con los hombres. Les coloca en una posición en el sistema de dominación a cambio de mermar su desarrollo emocional, sus relaciones personales y su identidad<sup>74</sup>. Para hooks, lo

---

<sup>73</sup> El conflicto de ser un hombre negro en Estados Unidos, junto con la perpetuación del estereotipo racista que los percibe como potencialmente peligrosos o violentos, es un tema recurrente en las obras de bell hooks. Aunque hooks identifica a los hombres como parte del problema, también los considera parte de la solución. Este planteamiento se explora en profundidad en sus obras: *We Real Cool: Black Men and Masculinity* (2004) y *The Will to Change: Men, Masculinity, and Change* (2004). Sobre los aportes de feminismo negro al estudio de las masculinidades, Neira Cruz (2012).

<sup>74</sup> No se puede olvidar que bell hooks (1994b) critica el lenguaje sexista presente en la obra de Fanon, de Freire o de Malcolm X, señalando que estos autores construyeron un paradigma falocéntrico de la liberación. Sin embargo, hooks no dudará en considerar que sus trabajos suponen también una potente, aunque imperfecta, contribución para la liberación (1994b, 50).

que el patriarcado hace con los hombres es convertirlos en sujetos incapaces de amar ya que la opresión patriarcal les obliga a llevar una máscara que oculte su propia vulnerabilidad (hooks, 2004c, 122). Su construcción social basada en el privilegio les impide percibir en un plano de igualdad al resto de la estructura familiar, además de reproducir dinámicas de dominación puesto que:

When culture is based on a dominator model, not only will it be violent, but it will frame all relationships as power struggles [...] Patriarchal masculinity teaches men that their selfhood has meaning only in relation to the pursuit of external power; such masculinity is a subtext for the dominator model (hooks, 2004b, 116).

En buena medida, la lectura de que el patriarcado implica esencialmente el poder del padre sobre la familia ha sido comúnmente aceptada. De hecho, es una de las afirmaciones que hooks mantiene en distintos momentos (1996b, 2004b). Sin embargo, Carole Pateman advierte que esta afirmación sería un error al que ha conllevado el propio pensamiento patriarcal puesto que “es la lectura patriarcal de los textos lo que identifica el patriarcado con la regencia paternal; por lo tanto, dicha lectura omite el relato del verdadero origen del derecho político” (Pateman, 2018, 58). Mientras el contrato social rechazaba la idea de que el poder político se fundamentara en el derecho natural, lo que se adoptaba era la idea de que los hombres tenían autoridad y acceso al cuerpo de las mujeres a través del matrimonio. En contraste con el enfoque de hooks sobre los sistemas entrelazados de opresión, el análisis de Pateman ofrece una perspectiva complementaria al profundizar en el impacto histórico y político de la configuración del patriarcado en los Estados modernos.

Según la filósofa británica, el patriarcalismo se manifiesta en dos dimensiones: una paterna, que vendría dada por la vinculación del padre y el hijo, y otra, que denomina dimensión masculina, caracterizada por la relación entre el esposo y la esposa. Si bien las teorías contractualistas desarrolladas en los siglos XVII y XVIII habrían atendido a la primera dimensión, pasaron por alto y asumieron la segunda. Es por ello que Pateman señala que “el patriarcado – incluso en su formulación clásica– es más complejo de lo que su sentido literal sugiere” (2018, 60).

Las diversas teorías contractualistas han hecho un notable esfuerzo por superar la figura paterna, pero han fallado en cuestionar la persistencia de la

dimensión masculina del patriarcado. Sin embargo, este enfoque ha dejado intacta la supremacía del rol masculino promovida por el sistema patriarcal. La figura del padre, tradicionalmente, ha simbolizado el poder y la autoridad en muchas culturas. En el ámbito contractualista, se ha buscado reconfigurar esta relación de poder para hacerla más igualitaria. No obstante, esta reconfiguración no siempre ha abordado la problemática más amplia de la dominación masculina en la sociedad. En otras palabras, aunque se ha desmantelado la figura del *pater* en su sentido más literal, no se ha realizado una crítica equivalente al papel del patriarcado en el ámbito privado y familiar, donde sigue perpetuando la desigualdad de género:

La teoría patriarcal moderna es tan absolutamente patriarcal que hay un aspecto de sus orígenes que se encuentra fuera del alcance analítico de la mayor parte de los teóricos: los teóricos políticos argumentan acerca del individuo y dan por sentado que su objeto de estudio se refiere al mundo público, sin investigar la forma en la cual al «individuo», a la «sociedad civil» y a «lo público» se les ha conferido el rango de categorías patriarcales en oposición a la naturaleza femenina y a la esfera «privada». El cuerpo político civil creado a través del contrato social fraternal se moldea a imagen y semejanza de solamente uno de los dos cuerpos de la humanidad (Pateman, 2018, 54).

Por lo tanto, el patriarcado, en tanto que sistema social, trasciende la simple figura del padre. Aunque la autoridad del padre es un componente significativo, la verdadera esencia del patriarcado radica en la hegemonía masculina en las diversas esferas de acción. Esto incluye la política, la economía o la cultura. Al centrarse únicamente en la figura paterna, muchas interpretaciones contractualistas han ignorado cómo las estructuras de poder masculinas permean y sostienen el patriarcado en su conjunto. De ahí que hooks insista en que las representaciones culturales son artefactos políticos cargados de significado (1992, 1994a y 1996b).

Un análisis más crítico y profundo de estas interpretaciones revela que, al no cuestionar la dimensión masculina del patriarcado, se perpetúan las desigualdades de género de manera más sutil. La crítica de la figura paterna puede llevar a la redistribución del poder dentro del hogar pero no necesariamente desafía la hegemonía masculina en el ámbito público y privado. De hecho, este enfoque puede ser visto como una forma de mantener el *statu quo*

bajo una apariencia de cambio. Tampoco atiende al papel que las mujeres desempeñan en la reproducción del patriarcado. Precisamente por este motivo, explica Pateman, la relevancia de dilucidar el significado del patriarcado:

También es importante, por otra razón, realizar una lectura feminista de los relatos contractualistas: el movimiento feminista contemporáneo le ha dado vigencia en los círculos populares y académicos a la idea del patriarcado; pero abunda la confusión acerca de significado y de las implicaciones de este concepto, motivo por el cual algunas feministas han sostenido que sería mejor evitar este término. El término «patriarcado» es, según mi leal saber entender, el único término con el cual se pueden captar las especificidades del sometimiento y de la opresión sufrida por las mujeres, y el único término con el cual distinguir esta forma de dominación de otras. Si abandonamos el concepto de patriarcado, el problema del sometimiento sufrido por las mujeres y su sometimiento sexual nuevamente desaparecerá dentro de las teorías individualistas y de clase. La cuestión crucial, por lo tanto, es el sentido en el cual puede decirse que nuestra propia sociedad es patriarcal (2018, 56).

Para lograr una verdadera igualdad de género, resulta clave que las teorías contractualistas y otras corrientes teóricas aborden tanto la figura paterna como la dimensión masculina del patriarcado. Esto implica cuestionar y dismantelar las estructuras de poder que otorgan privilegios a los hombres y que perpetúan la subordinación de las mujeres. Solo de esta manera se podrá avanzar hacia una sociedad más equitativa.

Al realizar una lectura feminista de las teorías contractualistas, podemos observar cómo la individualización y la identidad influyen tanto en la percepción como en la experiencia del patriarcado. A este respecto, Almudena Hernando (2022) ha distinguido entre individualización e identidad relacional para comprender las dinámicas del patriarcado y sus efectos en las relaciones sociales y de género. Para Hernando, el orden patriarcal ha ligado la individualidad con los hombres y la identidad relacional y sus dispositivos con las mujeres. Mientras que el proceso de individualización se encuentra más vinculado a la razón y la percepción del mundo parece ser más organizada y bajo control, otorgando una sensación de empoderamiento mayor, la identidad relacional queda relegada a un estado de vulnerabilidad, cumpliendo una función de apoyo social y

mostrando una fragilidad que resultad difícil de poder ordenar o controlar. Siendo así, la etnoarqueóloga aclara que:

En la individualidad, la persona se piensa a sí misma, se construye de forma autorreflexiva a través de la mente, la razón y las ideas que la caracterizan, los deseos conscientes que la definen, la memoria de lo que ha sido a través del tiempo. En su parte individualizada, la persona siente que es diferente a las demás porque tiene deseos y pensamientos distintos, trayectorias vitales variadas que, además puede decidir, planificar y diseñar. No pasa lo mismo, en cambio, en la identidad relacional. Para construir esta no entra en juego la mente ni los deseos ni la capacidad de razonar. Por el contrario, se construye con el cuerpo, la cultura material, las acciones, los vínculos y, en general, la vinculación a un espacio, a un lugar de pertenencia (Hernando, 2022, 29).

Aunque ambas identidades se encuentran bien diferenciadas, la relacional debe darse para que se produzca el proceso de individualización. A esto hay que sumarle que para que el deseo de individualización crezca debe impedirse el acceso a la individualización de las mujeres, para que ellas puedan sostener los vínculos y la socialización que se espera de ellas. Por eso, Hernando distingue entre individualidad dependiente como una forma de masculinidad que afirma su poder siempre y cuando lo relacional es sostenido por otros cuerpos, en este caso, por las mujeres, quienes han asumido la carga de la reproducción social. De este modo, se logra establecer un sujeto agente, dueño de sus propios deseos, siempre y cuando exista otro sujeto sometido que actúe como objeto de los deseos de la instancia protectora, a la que denominamos «orden patriarcal» (Hernando, 2022, 31).

Con la llegada de la modernidad y del capitalismo industrial se produce una contradicción ya que el nuevo orden social requería tanto de la individualidad independiente como de la relacional. De ahí que Hernando describa este fenómeno como la “individualidad independiente”, una identidad que las mujeres deben asumir al intentar acceder al proceso de individualización, mientras mantienen su rol relacional. Según ella, la verdadera igualdad no habría consistido en que las mujeres se equipararan a la individualización masculina, sino en que la individualización dependiente adoptara también la parte relacional, para sostener la vulnerabilidad y los vínculos necesarios para la reproducción social (Hernando, 2022, 33). Bajo esta óptica, la Ilustración no fue

tanto un momento de desarrollo intelectual como un reajuste económico para que las mujeres también accedieran a puestos de trabajo especializados, y, por ende, adquirieran una individualidad mayor<sup>75</sup>:

La clave de la corriente (patriarcal) de la historia, la ocultación en el nivel del orden político de la importancia de lo relacional, seguía incólume porque el esfuerzo fundamental que orientaba la lucha de las mujeres se ponía en la necesidad más inmediata, consciente y evidente: defender su derecho a ser sujeto y agente de la historia, el derecho a la individualidad. Pero el caso es que, si solo atiende a este nivel, el discurso de emancipación de las mujeres no constituye sino un perverso instrumento más de potenciación de la fuerza individualizadora que caracteriza a la corriente de la historia (Hernando, 2022, 51-52).

La corriente histórica del patriarcado, como se presenta en el estudio de Hernando, se nutre de una división constante entre la ilusión de una disociación, entre identidades que asumen la individualidad a costa de que otras asuman el sostenimiento de lo relacional que permite el proceso de atomización del individuo. El acceso a la individualización ocurre cuando es posible delegar el cultivo de los vínculos, así como los procesos de vulnerabilidad y cuidado, a otros cuerpos con menos privilegios. En otras palabras, el patriarcado ha modelado la identidad de hombres y mujeres, generando desigualdades históricas que han relegado a las mujeres a una posición de dependencia relacional mientras los hombres se han centrado en la individualidad y el control material. Si las mujeres han quedado invisibilizadas en sus tareas, los hombres habrían quedado mermados en sus relaciones porque necesitarían siempre de aquellas para mantener su posición.

No obstante, y antes de concluir, conviene advertir que aunque bell hooks haya señalado que “el patriarcado no tiene género” (2010, 170), es evidente que los sistemas de dominación y opresión no se ejercen con la misma intensidad en

---

<sup>75</sup> En esta línea, Silvia Federici ha argumentado que, aunque la Ilustración trajo avances en la idea de derechos y libertades, esta fue también un reajuste que permitió al capitalismo florecer mediante la explotación del trabajo de las mujeres, tanto en el hogar como en los trabajos mal remunerados o directamente, no remunerados a través de la institución familiar. Federici en su *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (2010) desvela, entre otras muchas cuestiones, que lo que se entiende por avance en un momento histórico determinado es, más bien, una extensión de la explotación capitalista: “la separación entre producción y reproducción creó una clase de mujeres proletarias que estaban tan desposeídas como los hombres, pero a diferencia de sus parientes masculinos, en una sociedad que estaba cada vez más monetizada, casi no tenían acceso a los salarios, siendo forzadas así a la condición de una pobreza crónica, la dependencia económica y la invisibilidad como trabajadoras” (Federici, 2010, 112-113).

hombres que en mujeres, ni, por ejemplo, los sistemas de invisibilización afectan de manera semejante a todas las mujeres. Como sabemos, este fenómeno se manifiesta, entre otros casos, en el desplazamiento de responsabilidades y en la invisibilización de su trabajo, fundamentalmente de mujeres racializadas<sup>76</sup>. Como menciona Françoise Vergès: “sin el trabajo de las mujeres de color, que es necesario, pero debe ser invisible (literalmente y en términos valorativos), el capitalismo neoliberal y patriarcal no funcionaría” (2021, 105). Vergès subraya que este trabajo, aunque esencial para el funcionamiento del sistema capitalista, es sistemáticamente desvalorizado y ocultado, lo que pone de relieve una estructura opresiva que explota a estas mujeres mientras las excluye de los reconocimientos y beneficios asociados con su trabajo. Lo cual refleja cómo la dominación patriarcal se entrelaza, como la propia hooks nos invita a considerar, con otros sistemas de dominación. Esta opresión, como insiste también hooks, afecta a todas las personas, perpetuando una red compleja de injusticias que sitúa a ciertos cuerpos en posiciones de vulnerabilidad y exclusión. Para dismantelar estos sistemas opresivos que nos separan y nos mantienen ignorantes unos de otros, es crucial, dice hooks, abordar el miedo a las diferencias. El miedo a las diferencias se vincula con el miedo a la libertad descrito por Paulo Freire (1970). Este último consiste en que el oprimido teme asumir su propia libertad y, por lo tanto, luchar por ella, mientras que el opresor teme perder su poder de oprimir. Ambos miedos perpetúan la opresión, ya que el temor a lo distinto y a asumir la propia libertad impide la rebelión del oprimido y refuerza el control del opresor. Este enfrentamiento con el temor es esencial para cultivar la solidaridad, una condición indispensable para imaginar y explorar nuevas y liberadoras formas de organización social. Sin esta confrontación, la posibilidad de construir un mundo más justo y equitativo queda fuera de nuestro alcance, relegada y sin cuestionamiento, perpetuando así los sistemas de dominación:

They can act as oppressor or be oppressed. Black men may be victimized by racism, but sexism allows them to act as exploiters and oppressors of women. White women may be victimized by sexism, but racism enables them to act as

---

<sup>76</sup> Al hablar de esta forma de externalización, la economista Amaia Pérez Orozco ha explicado que: “el cierre reaccionario de la crisis de los cuidados deriva en la apertura de oportunidades laborales en el sector precario de los cuidados, nicho donde encuentran empleo cada vez más mujeres migrantes. Se conforman cadenas globales de cuidados que son la encarnación cotidiana de la expansión transnacional de un sistema socioeconómico donde la vida y su cuidado es un asunto a resolver en lo privado y por las mujeres” (Pérez Orozco, 2014, 78).

exploiters and oppressors of black people. Both groups have led liberation movements that favor their interests and support the continued oppression of other groups. Black male sexism has undermined struggles to eradicate racism just as white female racism undermines feminist struggle. As long as these two groups or any group defines liberation as gaining social equality with ruling class white men, they have a vested interest in the continued exploitation and oppression of others (hooks, 1984, 15).

## **2.5. De la interseccionalidad a los sistemas entrelazados de opresión**

El concepto de interseccionalidad se ha convertido en una de las nociones más en boga de la teoría feministas del siglo XXI (Brah y Phoenix, 2004; Nash, 2008, 2019; Rodó-Zárate, 2021). Tanto es así, que la socióloga estadounidense Leslie McCall ha afirmado que se trata de “the most important theoretical contribution that women’s studies, in conjunction with related fields, has made so far” (2005, 1771). Pero, desde que Kimberlé W. Crenshaw lo introdujo en 1989, el concepto ha ido adquiriendo nuevos significados y matices que han venido a complejizar la trama del funcionamiento del paradigma de las múltiples opresiones (Collins, 2017). A continuación, exploraremos la evolución del concepto de interseccionalidad desde su origen. Luego, analizaremos los problemas teóricos asociados con él y, finalmente, examinaremos cómo bell hooks emplea este concepto en su teoría.

De acuerdo con Collins y Bilge, podemos definir la interseccionalidad como:

Una forma de entender y analizar la complejidad del mundo, de las personas y de las experiencias humanas. Los sucesos y las circunstancias de la vida social y política y la persona raramente se pueden entender como determinadas por un solo factor. En general están configuradas por muchos factores y de formas diversas que se influyen mutuamente. En lo que se refiere a la desigualdad social, la vida de las personas y la organización del poder en una determinada sociedad se entienden mejor como algo determinado, no por un único eje de la división social, sea este la raza, el género o la clase, sino por muchos ejes que actúan de manera conjunta y se influyen entre sí. La interseccionalidad como herramienta analítica ofrece a las personas un mejor acceso a la complejidad del mundo y de sí mismas (2019, 14).

A partir de esta definición, y reconociendo las complejidades que implica el concepto, es importante subrayar que las primeras nociones de interseccionalidad han sido atribuidas a los movimientos de mujeres negras estadounidenses de las décadas de 1960 y 1970. Estos movimientos se enfrentaron a la falta de reconocimiento de sus necesidades tanto en los movimientos sociales en general como en los feministas en particular. Sin embargo, como han señalado Collins y Bilge (2019), el fenómeno de la interseccionalidad no es nuevo; ha estado presente a lo largo de la historia, aunque no siempre se ha denominado así<sup>77</sup>.

Un claro ejemplo de esa concepción intuitiva de la interseccionalidad lo constituiría la figura de Sojourner Truth. De este modo, su aclamado *Ain't I a Woman* vendría a ser una formulación interseccional al aunar la clase, el sexo y la raza en una demanda por el reconocimiento. Si el brazo de Truth funcionaba como una metáfora de lo que sería “una herencia histórica” (Ahmed, 2018, 126), el concepto de interseccionalidad también opera metafóricamente como “una lente analítica destaca la naturaleza múltiple de las identidades individuales y cómo las combinaciones de las categorías de clase, género, raza, sexualidad y ciudadanía sitúan de forma distinta a cada persona” (Collins y Bilge, 2019, 20). Hay, por lo tanto, una carga eminentemente simbólica que acompaña al concepto y que refleja la urgencia de visibilizar la historia de las diferentes formas de opresión que recorren los cuerpos de las personas subalternas. Siendo así, las metáforas en el terreno de la interseccionalidad se convierten en evocaciones de su propio proceso de subordinación.

Siguiendo esta estela, como mencionábamos anteriormente, fue en 1989 cuando la abogada Kimberlé Crenshaw acuñó el concepto en un contexto muy particular que en gran medida condicionaría su articulación. Su objetivo era evidenciar la falta de reconocimiento legal frente a las múltiples formas de opresión que enfrentaban las mujeres afrodescendientes dentro de la fábrica de General Motors. Crenshaw buscaba resaltar que estas mujeres sufrían discriminación tanto por cuestiones de raza como de género. Para describir la discriminación a la que se enfrentaban era necesario ofrecer una visión que

---

<sup>77</sup> Collins y Bilge (2019) hacen referencia a un artículo titulado “Six Reasons Every Indian Feminist Must Remember Savitribai Phule”, en el que Deepika Sarma (2015) explicaba cómo la pedagoga Savitribai Phule organizó una huelga de barberos para negarse a afeitar la cabeza de las mujeres hindúes viudas. Esta acción no solo desafió las normas de género, sino que también abordó las complejas interrelaciones entre religión, clase y las desigualdades impuestas por el sistema de castas.

capturara la complejidad de su situación. Así surgió la metáfora de las avenidas separadas que convergen en las experiencias individuales con la cual Crenshaw (2013) pretendía desafiar la idea de que la raza y el género eran categorías de experiencia independientes (Crenshaw, 2013). Además, esta perspectiva se podría interpretar como un escenario en el que los individuos expresan su propia subalternidad para ilustrar cómo los diferentes sistemas de opresión afectan sus vidas de manera tangible. El objetivo de Crenshaw (1991), como abogada y teórica feminista, no era desarrollar una teoría completa sobre la desigualdad sino más bien crear un concepto que facilitara la transformación social<sup>78</sup>. Tanto es así que el concepto se plantea, en un primer lugar, como algo provisional, transitorio y temporal. La intención era que las mujeres negras trabajadoras fueran reconocidas, ya que hasta ese momento las violencias a las que estaban expuestas no eran visibles. Como sugiere María Lugones: “una vez que se ve la intersección, se ve la violencia” (2005, 68). Solo cuando se comprende cómo coinciden los ejes de opresión en la experiencia individual se puede deducir la violencia como resultado de la compleja red de opresión que las rodea. De alguna manera, el concepto se convierte en una herramienta para estructurar el mapa de la desigualdad, ya que si una opresión carece de articulación conceptual, carece también de reconocimiento.

Sin embargo, aunque se imaginó como un concepto contextual se ha convertido con el tiempo en una categoría de análisis fundamental en los estudios feministas y de género. La lectura que realiza María Lugones de la aportación de Crenshaw ha resaltado cómo su análisis hizo posible visibilizar “a las mujeres de color bajo la opresión allí donde la comprensión categoría de «mujer», tanto en el feminismo blanco como en el patriarcado dominante oculta su opresión” (Lugones, 2005, 67). No es, por lo tanto, de extrañar que los feminismos de corte decolonial y atravesados por epistemologías negras empleen frecuentemente esta categoría de análisis. La mirada interseccional es fundamental como forma de legitimación a los sujetos que se ven expuestos a situaciones de opresión.

Crenshaw consiguió ensamblar las dimensiones del sexismo y el racismo en un contexto muy específico. Su enfoque permitió demostrar cómo las

---

<sup>78</sup> Crenshaw señaló tres dimensiones de la interseccionalidad: 1) estructural, que aborda cómo las mujeres negras enfrentan barreras en el ámbito institucional y social debido a sus múltiples identidades; 2) política, que apunta a cómo determinadas agendas pueden marginar a quienes pertenecen a determinados grupos sociales; y 3) representacional, que analiza cómo la construcción cultural perpetúa la exclusión y marginalización de determinados colectivos. Para una aproximación a este enfoque, véase Guerra Palmero (2013, 2020).

dinámicas de poder y privilegio se entrelazan cuando se superponen múltiples identidades oprimidas y marginadas. Al centrar su análisis en la desigualdad, Crenshaw subrayó las limitaciones de una comprensión simplista y unicausal de la realidad, apuntando hacia una matriz de dominación más compleja que abordase tanto el impacto del racismo como del sexismo. Esto llevó, de manera necesaria, a una comprensión de la opresión en términos más sofisticados. Con acierto, Lugones (2005) ha puesto de relieve que, al emplazar la violencia en el ámbito legal, Crenshaw estaba señalando los problemas interrelacionados de raza y género, una tensión que el feminismo blanco, desde su posición de privilegio, no abordaba. Como señala Lugones: “Crenshaw entiende la raza y el género como categorías de opresión según los términos lógicos implicados en la corriente hegemónica” (Lugones, 2005, 67).

Utilizando una terminología diferente, Audre Lorde también exploró el concepto de interseccionalidad. Lorde aborda el análisis interseccional partiendo de la convicción de la porosidad de las diferencias. Como ha visto Lugones (2005), es precisamente en este punto donde se observa una divergencia significativa entre los enfoques de Crenshaw y Lorde: “no se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas” (Lugones, 2005, 70). Según Lugones, la perspectiva de Lorde se orienta más hacia la celebración de las interdependencias, ya que estas tienen el potencial de formar “círculos resistentes” (2005, 70). Para ello, Lorde se apoya en la noción de diferencias recíprocas no dominantes:

Es en la interdependencia de las diferencias recíprocas (no dominantes) donde reside la seguridad que nos permite descender al caos del conocimiento y regresar de él con visiones auténticas de nuestro futuro, así como con el poder concomitante para efectuar los cambios que harán realidad ese futuro. Las diferencias son la potente materia prima a partir de la cual forjamos nuestro poder personal.

A las mujeres se nos ha enseñado a hacer caso omiso de nuestras diferencias, o a verlas como motivo de segregación y desconfianza en lugar de como potencialidades para el cambio. Sin una comunidad es imposible liberarse, como mucho se podrá establecer un armisticio frágil y temporal entre la persona y la opresión. Mas la construcción de una comunidad no pasan por la supresión de nuestras diferencias, ni tampoco por el patético simulacro de que no existen tales diferencias (Lorde, 2003, 117).

Lo que nos viene a decir Lorde es que debemos reconocer las diferencias que nos distinguen de otras mujeres que son nuestras iguales, ni inferiores, ni superiores, y desarrollar los mecanismos que nos permitan utilizar las diferencias para enriquecer nuestra visión y nuestras luchas comunes (2003, 134). Estas diferencias se manifiestan a través de experiencias vividas en contextos específicos que, aunque se experimentan de manera individual, se comparten dentro de una comunidad. Por lo tanto, no debería ser esencializadas, ya que los límites epistemológicos se encuentran en el reconocimiento del solapamiento de esas violencias.

Según Lugones (2005), que retorna a la argumentación y el momento de Crenshaw sobre la interseccionalidad, esta idea está acompañada por una noción de provisionalidad. Sin embargo, la filósofa argentina advierte que esta noción puede convertirse en una trampa potencial. El problema, según Lugones, surge cuando Crenshaw afirma que las mujeres negras habitan en un espacio interseccional. Para Lugones (2005), tal afirmación podría llevar a considerar que la intersección de opresiones también puede transformarse en un dispositivo de desconexión. Las opresiones representan una amalgama de experiencias heterogéneas, lo que implica que no se pueden homogeneizar, ni siquiera en el contexto de la opresión interseccional. Ahí es donde advierte Lugones que hay que mostrar cautela: “el orden social está organizado ideológicamente de forma categorial” (2005, 69). Si bien las categorías de raza, sexo y género permiten reconocer las relaciones de antagonismo y opresión, esto solo marca el primer paso. Para lograr una comprensión más profunda es necesario ir más allá del reconocimiento de la oposición y explorar lo que ocurre en los cuerpos que experimentan estas presiones. Se debe reconocer que las categorías no ofrecen una explicación completa de la realidad, ya que la identidad no es fija ni estática, ni puede ser dividida en compartimentos estancos. La chicana Gloria Anzaldúa lo expresa de manera similar cuando afirma que:

Soy una puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos (...) montada a horcajadas en el abismo. «Tu lealtad es a la Raza, el Movimiento Chicano», me dicen los de mi raza. «Tu lealtad es al Tercer Mundo», me dicen mis amigos negros y asiáticos. «Tú lealtad es a tu género, a las mujeres», me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Época Nueva, a la magia y lo oculto. Y existe mi afinidad a la literatura, al mundo artístico. ¿Quién soy? Una lesbiana feminista tercermundista

inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta (Anzaldúa, 1988, 165).

La advertencia de Anzaldúa sobre la fragmentación subraya cómo las categorías, aunque útiles inicialmente, resultan restrictivas para comprender la complejidad de las experiencias individuales. Reducir la experiencia subjetiva a meras categorías no captura la totalidad de esa experiencia. La interseccionalidad ofrece una perspectiva que permite reconocer cómo las dinámicas de diferentes ejes de opresión configuran el contexto desde el cual se experimenta la opresión. Por eso, Lugones sostiene que “habitamos a la vez en la realidad construida categorialmente y en la realidad de la fusión” (2005, 70). La “realidad de la fusión” se refiere a la interconexión entre nuestras experiencias individuales y las categorías sociales que vivimos, revelando una vinculación más relacional con el mundo y, en última instancia, con quiénes somos. Esta comprensión desafía las nociones convencionales de la realidad como algo estático. Justo por ello, Lugones (2005) señala cómo las interacciones sociales, políticas y culturales están conectadas con nuestra experiencia del mundo. Las experiencias individuales se hayan, de este modo, sumergidas en contextos más amplios de opresión, pero también de privilegio. Lo que no deja de ser un desafío a las narrativas o epistemologías que habían reducido la experiencia a explicaciones unicasales o categoriales.

De forma parecida, Patricia Hill Collins (2000) comprende la complejidad de la experiencia vivida cuando utiliza el concepto pero se ve obligada a añadir el de “matriz de dominación”, ya que ambos no son suficientes a la hora de explicar las complejas relaciones de poder (Seerung, 2019). Hill Collins distingue entre ambos conceptos afirmando que:

Intersectionality refers to particular forms of intersecting oppressions, for example, intersections of race and gender, or of sexuality and nation. Intersectional paradigms remind us that oppression cannot be reduced to one fundamental type, and that oppressions work together in producing injustice. In contrast, the matrix of domination refers to how these intersecting oppressions are actually organized. Regardless of the particular intersections involved, structural, disciplinary, hegemonic, and interpersonal domains of power reappear across quite different forms of oppression (Collins, 2000, 18).

De este modo, se diferencia entre el qué y el cómo: qué opresiones están presentes y cómo se manifiestan en paradigmas de opresión concretos. Dicho de otro modo, cuáles son los elementos que entran en juego a la hora de establecer desigualdad y cómo se establece la relación entre ellos, donde la matriz de dominación sería el resultado: “la matriz es una herramienta interseccional que incide en un modo de funcionamiento específico de las prácticas de dominación”(Ripio Rodríguez, 2019, 27). Collins se interesa más en desarrollar una teoría abierta al cambio que en analizar cómo los sistemas de opresión funcionan y se reproducen. De ahí que no se enfoque tanto en su procedimiento como en su alternativa: “si el poder como dominación está organizado y opera vía opresiones que se interceptan, entonces la resistencia debe mostrar una complejidad comparable” (Collins, 2000, 203). Reflexionar en torno a la opresión desde los cuerpos que han sido violentados, requiere de una complejidad proporcional a lo complejo que son los sistemas de dominación. No deja de ser una reformulación epistemológica que cesa su vinculación a una larga tradición intelectual que había impuesto de forma hegemónica análisis unicausales (Parrini, 2012).

Como consecuencia del análisis interseccional, se han planteado nuevos desafíos metodológicos, aunque, al mismo tiempo también se ha limitado la diversidad de enfoques metodológicos para su estudio (McCall, 2005). Con el objetivo de deconstruir las categorías que generan opresión y considerando la complejidad de estudiar sujetos atravesados por múltiples realidades, Leslei McCall (2005) ha diferenciado entre tres enfoques metodológicos: complejidad *anticategórica*, *intracategórica* e *intercategórica*.

La complejidad *anticategórica* parte de la deconstrucción de las categorías analíticas como forma de deconstruir las desigualdades, al asumir que su construcción obedece a procesos lingüísticos e históricos. Por lo tanto, cuestionar las categorías de raza, clase o género permite ver hasta qué punto los límites de su definición son imprecisos. La segunda, la complejidad *intracategórica* asume esas categorías analíticas para comprender la intrincada realidad de los grupos en cuestión, esta aproximación permite un estudio comparativo puesto que el uso de las categorías se realiza con un sentido provisional en base a cómo determinan la vivencia de las personas. Finalmente, la complejidad *intercategórica* examina las relaciones de desigualdad entre los grupos sociales, integrando los análisis de

las categorías anteriores y permitiendo un estudio detallado de casos particulares.

Según Carbin y Edenheim (2013), la gran popularidad y el uso del concepto de “interseccionalidad” se deben en gran medida a la tradicional falta de crítica sobre el poder en algunos campos de estudios o movimientos, lo que ponía de relieve los problemas teóricos latentes entre diferentes feminismos, como el feminismo blanco y el feminismo negro. Además, señalan que el concepto ha funcionado en un sentido metafórico y se ha utilizado bajo lo que califican como teoría interseccional inclusivista, lo que ha servido para pasar por alto las diferencias entre los feminismos y ha negado la potencialidad de los conflictos entre feminismos estructuralistas y postestructuralistas (Viveros Vigoya, 2016). Uno de los principales problemas adicionales, además de la cuestión del poder, es la tendencia a reducir el concepto de interseccionalidad a lo que Elizabeth Martínez (1993) denominó: “olimpiadas de opresión”<sup>79</sup>. O, dicho de otro modo, asumir teórica, ética y políticamente que algunas opresiones son más relevantes que otras, estableciendo una jerarquía en la que ciertas opresiones se consideran más o menos importantes según convenga. Frente a este reduccionismo, Collins y Bilge han identificado cuatro ámbitos diferentes pero interconectados de poder: el interpersonal, el disciplinario, el cultural y el estructural (2019, 20).

Recientemente, y debido a las últimas traducciones de su obra al castellano, es cada vez más común, al menos en nuestra geografía, que el nombre de bell hooks aparezca vinculado al concepto de interseccionalidad. En buena medida, como hemos procurado mostrar a lo largo de este trabajo, sus análisis en clave de sexo, género y clase son un ejercicio de análisis interseccional en sí mismo. Sin embargo, como se expondrá a continuación, se trata más de una cuestión de lectura de la obra de la autora en clave interseccional, que de un término que propiamente emplee. En otras palabras, en su teoría feminista, late un paradigma laxo de la interseccionalidad, pero el concepto interseccionalidad no es una de sus herramientas conceptuales. Sin embargo, hooks sí utiliza el

---

<sup>79</sup> El término fue introducido por Elizabeth Martínez en una conversación con la activista Angela Davis, durante la cual Martínez ilustraba la noción de que la marginalización se manifiesta como una competencia para evaluar el impacto de las exclusiones en distintos grupos o individuos en función de su identidad. En esencia, esta perspectiva sugiere una comparación sobre quién sufre más intensamente.

término “interlocking systems of domination”<sup>80</sup> (hooks, 1989, 21), que a nuestro juicio representa una aplicación práctica del paradigma de la interseccionalidad. Bajo nuestro punto de vista, esta expresión representa una forma práctica de “comprender, y poner en práctica, la interseccionalidad como una metodología flexible centrada en la liberación tanto de las mujeres como de la sociedad en general” (Pardo Contreras, 2024b, 18). En el enfoque de hooks, la interseccionalidad emerge como una consecuencia de entender el impacto contextual del capitalismo supremacista blanco en las condiciones materiales que enfrentaban las mujeres negras de clase trabajadora en Estados Unidos. Solo mediante una comprensión compleja y detallada de las implicaciones reales que emergen como consecuencia de asumir el paradigma de la múltiple opresión, es cómo se vislumbra el funcionamiento de los sistemas entrelazados de opresión. Poner el énfasis en ellos, para nuestra autora, subraya la complejidad inherente a la experiencia a la que se enfrentan las mujeres, una cuestión más diversa de lo que se había venido advirtiendo por las teorías feministas tradicionales.

Numerosas autoras (Bambara, 1970; Davis, 2004; Hansberry, 1964; Jordan, 1981; Lorde, 2003) ya habían abordado la idea de valorar las experiencias distintas a las de las feministas blancas y privilegiadas, destacando que la realidad que enfrentaban otras mujeres era mucho más compleja. Sus preocupaciones se centraron en las experiencias y desafíos de las mujeres racializadas de clase trabajadora quienes habían sido ampliamente ignoradas y consecuentemente invisibilizadas. Esta falta de perspectiva antirracista persistió en el movimiento feminista, no solo en el estadounidense, hasta bien entrado el siglo XXI. Precisamente estas autoras comprendieron a la perfección que además de una profunda crítica al patriarcado había que mantener cierta unión entre la teoría y la práctica (hooks, 2013, 169). Se trata de reconocer que las relaciones de poder resultantes de las intersecciones entre distintos sistemas de opresión no se pueden reducir a categorías simples como raza, género o sexo. La realidad que viven las personas es mucho más intrincada. Por eso, hooks sofisticó la lente a través de la cual se aborda la opresión para superponer diferentes perspectivas a través de las cuales observar cómo se encarnan en la vida de las mujeres negras, pero no solo en ellas, las diferentes formas en las que se manifiestan los sistemas

---

<sup>80</sup> Hemos optado por traducir el término “interlocking systems of domination” como “sistemas entrelazados de opresión”. Esta traducción busca capturar con precisión el concepto desarrollado por bell hooks, reflejando la idea de sistemas de dominación interrelacionados que afectan a distintos grupos de manera compleja y multifacética.

de opresión. En este contexto, hooks utiliza el concepto de interseccionalidad de manera eminentemente práctica, evitando explicaciones unicasales, en cambio, busca mostrar cómo se entrelazan múltiples factores:

Since dominator culture relies on interlocking systems (imperialism, white supremacy, capitalism, patriarchy) to sustain itself, it seeks to cover up the connections between these systems. Or it allows for only one aspect of the system to be challenged at a time: for example, allowing anti-racist critiques while silencing anti-capitalist or anti-sexist voices (hooks, 2013, 34).

Esta es la razón por la cual, hooks, consciente de estas limitaciones, pone de relieve la experiencia de las mujeres negras como el núcleo desde el cual desarrollar una epistemología que aborde esas realidades que han sido marginadas y, como consecuencia, relegadas a un plano secundario. Asumiendo lo que señalábamos más arriba, que no se trata de un paradigma donde se produzca una jerarquía de opresiones. Es, desde la experiencia encarnada de la desigualdad, desde donde se configura un lugar a través del cual comprender cómo funcionan los diferentes sistemas de opresión:

By calling attention to interlocking systems of domination –sex, race, and class– black women and many other groups of women acknowledge the diversity and complexity of female experience, of our relationship to power and domination. The intent is not to dissuade people of color from becoming engaged in feminist movement. Feminist struggle to end patriarchal domination should be of primary importance to women and men globally not because it is the foundation of all other oppressive structures but because it is that form of domination we are most likely to encounter in an ongoing way in every life (hooks, 1989, 21).

De este modo, la experiencia de las mujeres negras y otros grupos de mujeres con menos privilegios proporciona un “special vantage point”<sup>81</sup> (hooks, 1984, 15). La experiencia vivida por las mujeres negras les otorga un profundo entendimiento de las repercusiones que los sistemas de opresión demarcan en sus vidas. Son ellas quienes han experimentado en sus cuerpos las múltiples presiones del sexismo, el racismo y el clasismo. Esta perspectiva fue

---

<sup>81</sup> El término “special vantage point” se ha traducido como “punto de vista aventajado” para reflejar la perspectiva única y privilegiada que bell hooks atribuye a las experiencias de las mujeres negras y otros grupos menos privilegiados.

especialmente explorada en su obra *Feminist Theory: From Margin to Center* (1984) tal y como se ha explorado en la primera parte de este trabajo, tanto en un sentido práctico como teórico. Así pues, su contribución enriquece los fundamentos conceptuales del feminismo y, además, permite transformar las estrategias de resistencia de las mujeres de orígenes más humildes, en herramientas políticas y emancipadoras (1984, 29). Esta nueva manera de mirar dispone una nueva geografía al situar el énfasis en los sistemas entrelazados de opresión. De esta forma, hooks logra lo que Viveros Vigoya ha descrito como

Desplazar progresivamente la problemática del feminismo desde la cuestión de sus fronteras internas hasta sus fronteras externas y hacia las alianzas y solidaridades que se deben anudar con otros movimientos sociales que defienden los intereses de los grupos minoritarios (Viveros Vigoya, 2016, 13).

Este enfoque permite reconocer que las luchas por la justicia social son interseccionales y que las experiencias de opresión están entrelazadas, lo cual es crucial para comprender plenamente las dinámicas de poder y de resistencia. Esta tarea es continua y exige un análisis persistente, ya que:

That struggle has not ended, as we must now resist the form recognition takes how these categories are the deployed to confine and restrict our voices. If long-standing structures of hierarchy and combination were not still in place and daily reinscribed, calling attention to a write's race, gender, class, or sexual practice would illuminate work, expand awareness and understanding. I am not a writer who happens to be black. I am a writer who is black and female. These aspects of my identity strengthen my creative gifts (hooks, 1999, 57).

En este sentido, bell hooks identifica en la autonarración, o escritura vivencial, una herramienta clave para desmantelar los vínculos invisibles entre los diferentes sistemas de opresión. Este mecanismo permite que se produzca un desplazamiento desde la forma de comprender la historia personal a una visión compartida de la historia de la opresión, una sacudida de los márgenes al centro (Rudan, 2023). Por eso, hooks le ha conferido un especial valor a la tarea individual de contar(se). De hecho, tanto es así que, en su escritura, la autobiografía posee un protagonismo destacado (hooks, 1996b, 1997, 2013). Es en la reconstrucción de la narrativa individual donde se produce una identificación

de los mecanismos de opresión. Cuando a través del relato se nombra el dolor, se posibilita la creación de una narrativa que atiende a quiénes somos y qué impacto han tenido los diferentes sistemas de dominación. Se trasciende del yo a la comunidad. Este es el motivo por el cual el relato autobiográfico se muestra, para hooks, como una búsqueda de la impronta que el patriarcado supremacista blanco ha dejado en la vida de las mujeres, pero también de los hombres y en la infancia (hooks, 1994b). Si hooks entiende lo social, en última instancia, como un proceso dinámico, en constante movimiento, resulta esencial rastrear cómo se entrelazan los sistemas de dominación que lo configuran y reconocer que sus dolorosos entrelazamientos pueden ser evidenciados y transformados. En este proceso, la escritura se convierte en una herramienta poderosa para revelar las diferentes formas de opresión y exponer las interconexiones que los sostienen. Desde la perspectiva de hooks, escribir sobre los sistemas entrelazados deviene un acto de resistencia y de creación de conciencia crítica, un esfuerzo por evidenciar las relaciones de poder y las desigualdades que configuran nuestras realidades, un esfuerzo que permite poner nuestra atención y nuestra crítica a la totalidad, desde nuestra geografía. A través de la escritura comprometida, no solo describimos cómo es algo, sino que también abrimos espacios para imaginar nuevas formas de existencia y de justicia, nuevos entrelazados, nuevas realidades. Si, como María Galindo ha señalado, “el desafío frente al cual estamos paradas es el de producir nuevos sentidos y formular infinitas utopías para colocarnos dos pasos por delante de la amargura, de la cooptación, de la repetición” (2021, 53), hooks logra generar nuevos sentidos al hacer del dolor un punto de partida para la comprensión y la hermenéutica e identificar, en consecuencia, lo que hay de político en lo personal.

Finalmente, hooks insiste en que no se pueden fijar experiencias homogéneas para grupos concretos de población. Enfatiza especialmente la experiencia de la negritud, así como la experiencia chicana, complejizando al máximo estas vivencias. Siendo así, pone en valor que a pesar de la enorme heterogeneidad de vivencias, lo más probable, es que quienes están atravesadas por situaciones similares no sientan de forma inmediata ningún tipo de solidaridad mutua (1984, 57). Es, en el trabajo de la solidaridad entre mujeres – *Sisterhood*<sup>82</sup>–, donde halla la clave para valorar cada experiencia como única. El

---

<sup>82</sup> El concepto de *sisterhood* en la obra de bell hooks comparte algunas similitudes con el concepto de sororidad utilizado por Marcela Lagarde (2006). Tanto hooks como Lagarde coinciden en la

problema radica en que el sistema patriarcal, como se mencionó anteriormente, ha socavado los vínculos de reconocimiento entre ellas, promoviendo su desunión y enfrentamiento, confrontándolas y desconectándolas a unas de otras. De ahí que hooks abogue por una recuperación de la solidaridad entre mujeres en el movimiento feminista para poner en valor las diferentes experiencias que todas afrontamos. Independientemente de su origen étnico, social, económico, religioso o su orientación sexual, el movimiento feminista, según hooks (1984), debe construir una cultura de reconocimiento que promueva la comprensión entre sujetos que han sido subalternizados de manera similar. A estas personas se les ha arrebatado la capacidad de identificar sus propias historias de opresión en las experiencias de los demás y este reconocimiento mutuo es clave para generar un mayor entendimiento.

## 2.6. A modo de conclusión

El trabajo de hooks constituye, como ha afirmado Ula Taylor, un “representative of a «shift in Black feminism», which viewed the personal as «political» only to the extent to which it contributed to the creation of a «liberatory feminist theory and praxis»” (1998, 250). De esta forma, tal y como hemos explicado a lo largo de este capítulo, frente al feminismo blanco estadounidense de corte liberal de los setenta, que no había incorporado en sus demandas la problemática del racismo ni del clasismo, hooks vuelve la mirada, en un ejercicio de urgencia, a los cuerpos concretos, a sus cartografías y a sus geografías. No como un lugar de privilegio, sino como lugar de experiencia de los procesos de subjetivación de las mujeres a partir de la racialización y la generización. Las vivencias de las mujeres negras de clase trabajadora ofrecen, a razón de ello, una visión esclarecedora del funcionamiento el “patriarcado capitalista supremacista blanco” y sus sistemas entrelazados de opresión y

---

importancia de la solidaridad entre mujeres. Sin embargo, mientras que, en Lagarde, el término se emplea con el objetivo de construir puentes y alianzas entre mujeres para enfrentar al patriarcado y la violencia de género, hooks adopta un enfoque más incisivo en su crítica a las mujeres blancas y de clase media. Es mucho más confrontativa a la hora de discutir y resolver las tensiones internas de los feminismos. Lagarde se centra más en la necesidad de encontrar espacios comunes y apela más al reconocimiento de una hermandad ética basada en el respeto y apoyo mutuo. De formas sintética, Lagarde se centra más en la creación de alianzas éticas y hooks en la necesidad de abordar el racismo y las opresiones internas que impiden una sororidad real entre las mujeres. Sobre el empleo del término y su evolución véase: Martínez Ruiz y González Martínez (2021).

revelan, igualmente, los mecanismos de resistencia emergentes en esos mismos contextos. Incorporar estas vivencias amplía, para hooks, los parámetros de la teoría feminista al reconocer que los grupos con menos poder no solo resisten, sino que también generan y reinventan dinámicas liberadoras y comunitarias (hooks, 1984, 10). En este sentido, la hoja de ruta de hooks viene a ser una invitación a rastrear en nuestras historias de violencia la cartografía a su propia resistencia. Su escritura vivencial emerge como una brújula luminosa en el oscuro paisaje de lo oprimido desenterrando las realidades de fragilidad y resistencia. Tal como lo revela la propia obra de hooks, se convierte en un espejo que refleja no solo los hilos invisibles que entrelazan diversas formas de opresión, sino también el latido de nuestras propias historias. Al desentrañar los roles que cada persona juega en esta red de opresiones, la autonarración nos invita a tejer nuevas narrativas, a trazar senderos inéditos de liberación y a orientar una praxis que renueve la esperanza y la justicia. En este tejido de voces, cuerpos y experiencias se abre un horizonte de posibilidades emancipadoras, donde cada relato es un acto de resistencia y cada voz, un canto de libertad.



### CAPÍTULO III: LA ÉTICA DEL AMOR DE BELL HOOKS

*Get myself a gun, and shoot myself a cop  
I ain't had nothing but bad news  
Now I've got the crazy blues.*

Mamie Smith, *Crazy Blues* (1920).

*Se levanta en el porche un remolino que me llena la boca de tierra.  
La tierra me dice: todo lo que a mí me hagas ya te lo han hecho a  
ti.  
Entonces noto que Shug me sacude. Celie, dice. Y vuelvo en mí.  
Soy pobre, soy negra, puede que fea y no sé guisar, dice una voz  
a todo el que quiera oírla. Pero aquí estoy.  
Amén, dice Shug. Amén, amén.*

Alice Walker, *El color púrpura* (1983).

*They hope  
and hope  
for change  
find homeplace inside  
letting anguish bleed out  
make way for new life.*

bell hooks, *Appalachian Elegy. Poetry and Place* (2012).



### 3.1. Introducción

A lo largo de este trabajo, hemos explorado la teoría feminista de bell hooks, poniendo especialmente énfasis en las intersecciones entre raza, sexo y clase. En este tercer capítulo, nos enfocaremos en su propuesta de una ética del amor. El pensamiento ético de bell hooks se ha articulado, principalmente, a través de lo que podríamos denominar como la “colección temática del amor”, integrada por las siguientes obras: *All about Love: New Visions* (2000a), *Salvation: Black People and Love* (2001), *Communion: The Female Search for Love* (2002) y *Belonging: A Culture of Place* (2009). En estos textos, hooks muestra su recurrente cuestionamiento contra el racismo y el sexismo, además del resto de sistemas de dominación, cuando se trata de analizar del amor y su impacto en las relaciones humanas. Además, ofrece enseñanzas prácticas sobre cómo amar en un sentido amplio del término y no circunscrito exclusivamente al ámbito personal. Su análisis se enfoca de manera particular en el papel que ha desempeñado el amor, o su ausencia, en el desarrollo de la autoestima de las personas negras, quienes han sido educadas y han desarrollado su capacidad de amar dentro de la cultura patriarcal. Para hooks, esta realidad se traduce en una fuerte presencia del racismo y del nihilismo en su vida cotidiana y comunitaria (Glass, 2009, 167).

A lo largo de este capítulo, se indagará cómo la ética del amor de hooks viene acompañada de una particular percepción del ser humano. Dicho de otro modo, exploraremos cuáles son las implicaciones antropológicas de su ética, entendiendo que hooks comprende al ser humano como un ser en continuo movimiento hacia la reparación de las heridas infringidas por los sistemas de dominación. Por ello, si para nuestra autora la vida es un proceso constante de teorización a través de la autobiografía, la crítica implica un desplazamiento desde la historia individual hacia la historia colectiva (hooks, 1994a, 208). Este es el motivo principal por el que el amor, para hooks, constituye un espacio de recuperación de la autoestima de las personas negras, además de ser una herramienta de reparación en un sentido tanto ético como espiritual. Conjuntamente, examinaremos cómo las aportaciones de Martin Luther King Jr. y de Erich Fromm ejercen una notable influencia en su teoría ética. A lo largo de este análisis, veremos cómo existe el deseo de ofrecer una explicación intelectual al sufrimiento que el supremacismo blanco estadounidense ha infringido muy especialmente en la comunidad afroamericana.

Por otro lado, hooks insistirá en la urgente necesidad de convertir ese sufrimiento en una experiencia de transformación. Después de todo, utiliza este planteamiento como instrumento crítico para desentrañar cómo los sistemas de opresión se manifiestan en lo personal, para más adelante observar la experiencia personal al trasluz de estos mismos ejes de dominación. Esta metodología puede que sea una de las herramientas prácticas más poderosas de nuestra pensadora ya que convierte las biografías de las personas oprimidas o subalternizadas en un material epistemológico de análisis. En ellas, lo personal no solo se inscribe en la memoria, pasa a convertirse en una génesis del presente. De ahí, el imperativo de crear una “comunidad de amor” (*beloved community*), un espacio se pueda afirmar la diferencia sin dolor y donde el racismo no tenga cabida (hooks, 1995b, 7). Frente a los discursos, todavía vigentes, pero que especialmente durante los años noventa sostenían que en Estados Unidos el racismo había desaparecido, hooks realiza una llamada a la acción a las mujeres negras a tomar la palabra, a apostar por la creación de discursos progresistas contrahegemónicos que inviten a la acción y que imaginen nuevos horizontes para no solo las personas negras, sino para el conjunto de la sociedad estadounidense<sup>83</sup>.

Comenzaremos este capítulo examinando el concepto de *homeplace*<sup>84</sup>, que desempeña un papel fundamental en la ética del amor de la autora. A continuación, nos detendremos en un primer momento en abordar las particularidades que posee el amor, para luego profundizar en su ética amorosa. Finalizaremos, abordando el papel de la dimensión espiritual que subyace en su ética, incidiendo en las influencias en su pensamiento del neopaganismo, el budismo y el cristianismo.

---

<sup>83</sup> Algo que, para hooks, solo se podría conseguir a través de espacios de trabajo separados de la blanquitud: “it was the time to dream resistance, time to theorize, plan, create strategies and go forward. The time to go forward is still upon us and we have long surrendered segregated spaces of radical opposition” (1995b, 7).

<sup>84</sup> A partir de ahora, nos referiremos a este concepto en su versión original en inglés. En las habituales traducciones al español, el término en cuestión suele transcribirse como “hogar”. Sin embargo, según el *Dictionary of Contemporary English* de Longman, la acepción del término en inglés abarca un significado más complejo, refiriéndose a la acción o al evento en el que una persona regresa a su hogar después de una larga ausencia. Dada esta diferencia semántica, hemos optado por mantener el término original en inglés en lugar de traducirlo como “hogar”, ya que la traducción implicaría una sinonimia parcial que no captaría completamente el matiz y la riqueza del concepto en su contexto original. Además, aunque *homeplace* podría traducirse como “hogar”, las connotaciones culturales y semánticas son significativamente diferentes. Este generalmente sugiere un lugar, una residencia o un grupo de personas emparentadas. En contraste, el concepto *homeplace* posee un significado particular en la historia y la cultura afroamericana. Denota tanto lugar de origen como un espacio que está vinculado a la memoria colectiva y que es percibido como un símbolo de resistencia y que se encuentra estrechamente vinculado a la preservación cultural. Además, conlleva un sentido compromiso con la tradición. Para un análisis más detallado, véase: Allen (2011), Morris (2014, 2017).

### 3.2. Homeplace: arquitecturas de resistencia y amor

En este punto abordaremos el significado de *homeplace* en hooks, especialmente cómo se construye, cuál es su vinculación con el territorio y su repercusión tanto a nivel individual como colectivo. También, expondremos cómo la ley de responsabilidad paterna, promovida por la *Freedmen's Bureau*, vino a traducirse en un refuerzo patriarcal de los vínculos afectivos dentro de las familias afroamericanas. Para afrontar la cuestión que nos ocupa, utilizaremos como punto de partida la aclamada novela de Alice Walker *El color púrpura* (1983), que ofrece una buena muestra del concepto que nos proponemos explicar. En la novela, la principal protagonista, Celie, escribe en una de sus cartas a su hermana Nettie una reflexión sobre lo poco que Dios atiende sus lamentos, concluyendo con una afirmación contundente: “Si alguna vez escuchara a las pobres mujeres de color, este mundo sería distinto, puedes estar segura” (Walker, 1983, 154). A través del personaje de Celie, Walker lograba visibilizar una de las realidades más terribles del supremacismo blanco estadounidense: su impacto en las vidas de las mujeres negras de clase trabajadora sureñas. La historia de Celie se entrelaza en la carta con la de otra de las protagonistas, Shug Avery, una cantante de *blues* que encarna el ideal de libertad del que Celie carece. Más adelante, en la misma carta, Celie prosigue reflexionando sobre Dios: “es imposible leer la Biblia sin imaginar a Dios blanco, dice Shug. Luego, suspira. Cuando yo descubrí que imaginaba que Dios era blanco y hombre perdí el interés” (Walker, 1983, 156). La audacia de la protagonista en este pasaje representa una importante transgresión en su desarrollo como personaje. Shug más próxima a la vida nocturna, cantante y de modales poco apropiados para una mujer, según la mentalidad de la época, desencadena ese cambio radical en Celie. Este proceso de transformación se ve facilitado por la solidaridad entre mujeres que, a pesar de sus enormes diferencias, logran desafiar las restricciones impuestas por la sociedad de su tiempo.

En esta relación simbiótica entre los personajes, se observan los rasgos que bell hooks proyecta en sus trabajos sobre las personas negras de las zonas rurales apalachenses. Por un lado, se afirma que la libertad es una condición universal y, por otro, que para ser libre se ha de ser una persona íntegra. La cuestión sería igualmente definir qué entendemos por integridad. A lo que hooks responde: la integridad se define como una congruencia entre lo que se piensa, se dice y se

hace (2012a, 4). Celie encarna esta práctica y lo hace de la mano de una de las mujeres del *blues*, Shug. Sin ella, sin la demanda de dignidad que esta última reclama y pelea por Celie, no habría historia de resistencia en la novela. No es casual que Walker eligiera a una cantante de *blues* como personaje, puesto que fueron muchas las mujeres afroamericanas que eligieron este destino y que vieron tanto en el *blues*, como en el *jazz*, una forma de enfrentarse a la violencia, además de poder mantener su integridad e independencia (Davis, 1998). A pesar de la enorme presión social a la que se enfrentaron, lograron desafiar las normas impuestas, ya que, a menudo, “estas artistas de variedades, equiparadas tantas veces con las prostitutas, representaban en el escalafón mental de la moralidad burguesa a las «caídas», frente a las mujeres «respetables», amas del hogar (las administradoras) y posesión de sus maridos (erguidos como regentes)” (Cuter, 2023, 491). El *blues* emerge como un género que transforma a quien lo habita. Davis lo ha calificado como el género secular por excelencia de principios del siglo XX y destaca, precisamente por ello, su papel en la construcción de una nueva conciencia negra (1998, 7-8). Aunque, en el contexto post-esclavista, persistieron numerosos obstáculos para el reconocimiento de los derechos de las personas negras, Davis (1998) ha destacado que se dieron importantes transformaciones que propiciaron cambios determinantes en la mentalidad posterior a la Guerra Civil. Apunta a que, por un lado, ya no había restricciones a la movilidad, es decir, las personas negras podían moverse libremente por el territorio estadounidense. Por otro lado, había acceso a la educación tanto para hombres como mujeres y, finalmente, la sexualidad podía ser explorada de forma libre, al poder elegir sus relaciones sexoafectivas (1998, 8)<sup>85</sup>. La historia del movimiento antiesclavista es un testimonio de una resistencia sin precedentes. No solo encontramos ejemplos de esta lucha en el pensamiento disidente, sino que también los hallamos en las vidas de aquellas personas que abrazaban en su día a día un cambio de paradigma social desde prácticas contrahegemónicas. Celie y Shug ejemplifican a la perfección esta dinámica. Shug le enseña a Celie a desafiar las normas que la oprimen, mostrándole una nueva forma de vivir y ver el mundo. Su vínculo permite que Celie abrace su independencia y, como las

---

<sup>85</sup> Pese a este cambio, conviene recordar que previamente a la proclamación de la emancipación en 1863, los esclavos no tenían derecho a establecer contratos laborales ni a contraer matrimonio. Cuando se produjo la emancipación se estableció una nueva relación de poder puesto que los hombres negros cabezas de familia se equiparaban a los hombres blancos, las mujeres negras quedaban por lo tanto subordinadas a la autoridad del cabeza de familia, ya fuera en forma de padre, marido o hermano. Sobre esta cuestión: Cooper (2020).

vidas de quienes lucharon contra la esclavitud, descubra en la resistencia una forma de sanar y reclamar su identidad.

En este sentido, bell hooks explora cómo los espacios de dolor y lamento no solo se encuentran en los géneros literarios, sino también en los paisajes de su infancia en Kentucky, un espacio al que denomina como un mundo de cosas salvajes (2012a, 1). El espacio rural era el lugar que servía como refugio a las familias negras que, como la suya, podían establecer vínculos sociales que trascendían las barreras raciales impuestas por la sociedad. Así, tanto la poesía como el entorno rural se configuran como espacios de resistencia y sanación, donde se gestan nuevos vínculos y comunidades más allá del dolor (hooks, 2012a, 4). Algo que le permitió: “I deem it an act of counterhegemonic resistance for black folk to talk openly of our experiences growing up in a southern world where we felt ourselves living in harmony with the natural world” (hooks, 2012a, 4). Su interés por recuperar los testimonios de personas negras de entornos rurales obedece a su intención de visibilizar que en estos ambientes operaba, como la obra de Walker mostraba, una resistencia tenaz a los sistemas de dominación.

Este es el punto de partida desde el que comenzaremos a dibujar conceptualmente lo que ella denomina como *homeplace*, una noción que será algo más que un lugar físico al que regresar. Se podría decir que es un particular “regreso a casa” que se encuentra acompañado de una gran amalgama de significados tanto personales como colectivos. En nuestra opinión, no se trata solo de una ubicación sino de una forma particular de “hacer hogar”, un proceso en constante construcción que hooks denomina *homecoming*. Esta forma de hogar se caracteriza por prácticas amorosas y de cuidado de la vida, así como por un fuerte sentido comunitario. De este modo, no se circunscribe a un espacio geográfico delimitado. Se trata, como veremos a continuación, de un concepto que, a nuestro juicio, presenta una doble dimensión: una individual y otra comunitaria. En definitiva, es una idea radicalmente polifacética a la que recurre hooks tanto en sus obras como en sus conferencias para plantear el regreso a la raíces personales, culturales y sociales como un acto de resistencia, sanación, empoderamiento y construcción de comunidades solidarias frente a la opresión.

Comenzaremos por adentrarnos en la dimensión comunitaria y colectiva del concepto *homeplace*. En primer lugar, conviene destacar que el concepto se engloba una gran heterogeneidad de experiencias con un nexo en común: el

reconocimiento a la labor de las mujeres negras estadounidenses por crear en sus comunidades espacios alejados de la violencia generada por el patriarcado capitalista supremacista blanco. No importa lo frágiles, fugaces o mundanos que parecieran sus gestos cotidianos, lo que poseían en su interior, eran prácticas de reparación destinadas a resarcir el proceso de deshumanización al que las personas negras, muy especialmente la infancia y las mujeres, estaban sometidas. Así lo explica la propia autora cuando subraya que:

Throughout our history, African-Americans have recognized the subversive value of homeplace, of having access to private space where we do not directly encounter white racist aggression. Whatever the shape and direction of black liberation struggle (civil rights reform or black power movement), domestic space has been a crucial site for organizing, for forming political solidarity. Homeplace has been a site of resistance. Its structure was defined less by whether or not black women and men were conforming to sexist behavior norms and more by our struggle to uplift ourselves as a people, our struggle to resist racist domination and oppression (hooks, 1990, 47).

De esta forma, la tarea de construir *homeplace* implicó para muchas generaciones de mujeres negras el desafío de forjar “a safe place where black people could affirm one another and by so doing heal many of the wounds inflicted by racist domination” (hooks, 1990, 42). Una tarea que involucró, del mismo modo, de una gran fortaleza psíquica y entereza moral, puesto que se desarrollaba en el entorno doméstico después de largas horas de trabajos mal remunerados en la gran mayoría de los casos, muchas veces forzados y en los que recibían la hostilidad del supremacismo blanco. Cuando se concibe esta acción desde el momento histórico que les tocó vivir, es cuando se puede interpretar con toda su intensidad el valor subversivo que desarrollaron innumerables mujeres anónimas que, desde la ruralidad, la pobreza y las experiencias del racismo, hicieron de sus hogares bastiones del cuidado y del amor. Espacios donde la vulnerabilidad era atendida y donde construían la autoestima de la infancia negra. Esta es la razón por la que otra de las definiciones que proporciona nuestra autora del concepto es “homeplace as a site of resistance and liberation struggle” (hooks, 1990, 43).

La tarea de llevar a cabo esta reparación se desarrollaba bajo la herencia de la ley de responsabilidad paterna promovida por la *Freedmen's Bureau* (Oficina

de Hombres Emancipados), creada en 1865 y activa hasta 1872. La Oficina tenía como objetivo convertir a la población afroamericana en ciudadanos independientes y trabajadores libres adecuadamente educados en las habilidades necesarias para participar en contratos laborales además de cumplir con sus responsabilidades matrimoniales<sup>86</sup>. La campaña de la Oficina de Hombres Emancipados fue especialmente estricta en los estados sureños:

Por todo el sur, el personal de la Oficina de Hombres Emancipados llevó a cabo una exigente campaña de promoción del matrimonio entre esclavos, muchos de los cuales se habían unido anteriormente en lazos informales, habían convivido o estaban implicados en múltiples relaciones. El personal de la Oficina tenía autorización para realizar ceremonias matrimoniales, para certificar o disolver uniones informales que hubieran comenzado antes de la emancipación, así como para revisar a cónyuges que hubieran sido separados a la fuerza por el amo esclavista. En todos los casos, se esforzaban por regularizar o disolver lo que entendían como las uniones ilegítimas, inmorales e informales que habían existido durante la esclavitud. Sin embargo, más allá de estos esfuerzos de formalización legal, la Oficina también ofrecía pedagogía para la vida doméstica, explicando a los hombres la idea de que debían convertirse en proveedores del salario de sostén de la familia y a las mujeres que pasarían a depender económicamente de los hombres libres (Cooper, 2020, 86).

De este modo, la estrategia de la Oficina logró a través de la promoción de la institución del matrimonio evitar que un gran número de mujeres, niñas y niños desamparados tuvieran que ser atendidos por el Estado. Así pues, la promoción de la familia como un destino obligatorio para la comunidad afrodescendiente se convirtió en una estrategia de Estado. En lo que respecta a esta cuestión, Cooper señala que la ilusión del trabajo libre fue considerablemente efímera, ya que, a través de los códigos negros (*Black Codes*), la mayoría de personas afroamericanas “no tardaban en verse sometidas de

---

<sup>86</sup> El Freedmen's Bureau fue criticado por su enfoque asistencialista y su incapacidad para garantizar una justicia económica real. Su legado puede analizarse a través del impacto en las políticas públicas y los debates sobre derechos civiles, especialmente en las décadas de los 60 y 70. Como destaca Mary Farmer-Kaiser en su libro *Freedwomen and the Freedmen's Bureau: Race, Gender, and Public Policy in the Age of Emancipation* (2010), la Oficina impuso roles de género y mantuvo prácticas racistas hacia las mujeres afroamericanas liberadas, particularmente en los ámbitos laboral y familiar. Farmer-Kaiser (2010) revela las tensiones entre las políticas paternalistas del Bureau y las estrategias de resistencia de las mujeres afroamericanas, subrayando el papel activo que estas jugaron en la reconstrucción de sus comunidades.

nuevo al trabajo forzado, al peonaje por deudas o a la servidumbre doméstica; lo que implicaba la redefinición de las fronteras del trabajo forzoso” (Cooper, 2020, 87). El matrimonio comenzó a adquirir connotaciones punitivistas después de la emancipación convirtiéndose en una nueva estrategia que el supremacismo blanco empleó para subyugar a las personas negras. Este cambio configuró “la base para nuevas demandas de autoridad patriarcal por parte de los hombres afroamericanos y de una ética de la domesticidad de la población afroamericana propia del nuevo social-conservadurismo” (Cooper, 2020, 87). En efecto, se convirtió en un mecanismo para reforzar la autoridad patriarcal en el hogar (Berger, 2000). Teniendo en cuenta este breve recorrido, así como las futuras consecuencias de los mecanismos de control social promovidos por la Oficina, no es de extrañar que el hogar fuera un espacio reivindicado por parte de las personas afrodescendientes. Este espacio, asediado violentamente por los sistemas de dominación, resultaba un lugar sacudido por partido doble: recibía los envites tanto del supremacismo blanco como del patriarcado.

Cuando hooks dirige su atención al concepto de *homeplace* está apuntando precisamente hacia una deuda histórica con pueblo afroamericano, la de haberles arrebatado la posibilidad de construir hogares libres. Si tenemos esto en cuenta, el concepto deviene un mecanismo de reparación cuyas consecuencias, no son solo inmediatas. Es decir, no solo se traduce en la creación de espacios seguros para sus comunidades, sino que la configuración de estos espacios resulta fundamental para que las personas afroamericanas pudieran alcanzar un desarrollo pleno y seguro. Son espacios de solidaridad y comunidad que, por su acogedor carácter, permiten un desarrollo alejando de las violencias racistas que podrían recibir por parte del supremacismo blanco. Serán lugares, según hooks, contruidos principalmente por mujeres y esto las convertirá en referentes para las nuevas generaciones de mujeres jóvenes que veían en sus abuelas, tías o madres ejemplos de resistencia al supremacismo blanco. Esta dinámica no solo implica una reconexión con sus raíces, su historia y sus tradiciones, sino también una forma de resistencia contra los procesos de asimilación y de opresión cultural. Es justo lo que bell hooks reivindica cuando, recuperando la figura de su madre, reflexiona sobre su joven maternidad y declara que “Rosa Bell, did not allow the white supremacist culture of domination to completely shape and control her psyche and her familiar relationships” (1990, 46). En gran medida, la relación entre Celie y Shug reproduce esta estrategia. Entre ambas construyen

ese *homeplace* al que pueden regresar, donde pueden ser libres y donde su humanidad puede ser reparada de las ofensas que han recibido. De esta forma, como señalábamos en el capítulo anterior, conseguían que, a pesar de haber sufrido los efectos de la violencia, su identidad y su agencia no se construían únicamente desde las narrativas del dolor, sino que eran capaces de organizar en torno a él comunidades donde reponerse de la continua devaluación a la que habían estado sometidas. Por ello, hooks reafirma con esperanza que “black women have resisted white supremacist domination by working to establish homeplace” (1990, 44). A través de esta estrategia, hooks busca asegurar que las lógicas de dominación del colonizador no estén presentes en la cotidianidad más íntima.

Si, como explicábamos en el segundo capítulo de este trabajo, el margen es un lugar de radical apertura en hooks, se podría afirmar que el concepto de *homeplace* supone un viaje al margen para conferirle un nuevo valor asociado al sentido de pertenencia. Jaramillo y McLaren han comprendido el margen como una antiestructura, como un espacio liminal “where people come together to communicate and «unpack» the master’s toolbox in their social transformation” (2009, 24). Este desplazamiento deviene radicalmente estratégico en tanto en cuanto, permite, por un lado, poner en valor las genealogías negras ante un feminismo liberal que había infravalorado las experiencias de las mujeres racializadas relegándolas a un segundo plano. Por otro lado, facilita una lectura contemporánea de su sociedad al ofrecer una perspectiva crítica que reevalúa las dinámicas de poder y resistencia. Hooks desarrolla el concepto de *homeplace* entre los años noventa y principios de los dos mil con la idea de que, a través de su propuesta, las mujeres negras en Estados Unidos podrían identificar sus genealogías familiares y, en consecuencia, conectar con un movimiento del que se habían sentido distantes<sup>87</sup>. Para ello, hooks resalta la visión innovadora de las estrategias feministas desarrolladas décadas antes por las mujeres negras y, al mismo tiempo, hace un llamamiento a reconocer y valorar estas contribuciones:

Black women and men must create a revolutionary vision of black liberation that has a feminist dimension, one which is formed in consideration of our specific

---

<sup>87</sup> Kimberlé Crenshaw ha puesto en valor la relevancia del legado intelectual de hooks dentro la evolución de los feminismos negros: “I think of bell hooks as being pivotal to an entire generation of Black feminists who saw that for the first time they had license to call themselves Black feminists [...] She was utterly courageous in terms of putting on paper thoughts that many of us might have had in private” (Risen, 2021, diciembre 15).

needs and concerns. Drawing on past legacies, contemporary black women can begin to reconceptualize ideas of homeplace, once again considering the primacy of domesticity as a site for subversion and resistance. When we renew our concern with homeplace, we can address political issues that most affect women who may have begun to feel that they have no meaningful contribution to make, women who may or may not be formally educated but who have essential wisdom to share, who have practical experience that is the breeding gourd for all useful theory, we may begin to bond with one another in ways that renew our solidarity (hooks, 1990, 48).

Advertimos aquí la segunda dimensión del concepto de *homeplace*, en donde lo individual converge con lo comunitario. Bajo nuestra óptica, esta invita a un cambio de paradigma epistemológico. En el cual, tal y como hemos señalado previamente, tanto la recuperación de la oralidad como la puesta en valor de un nuevo material epistémico –basado en la sabiduría y no en el conocimiento– resultan cruciales para la supervivencia de quienes han sido oprimidas (cf. Guerra Palmero, 2001; Collins, 2020). No obstante, uno de los desafíos que presenta el concepto *homeplace* es determinar qué aspecto transformador posee el retorno al espacio familiar<sup>88</sup>, un espacio que desde la teoría feminista había sido cuestionado por el impacto negativo que había tenido en la socialización de las mujeres (Davis, 2004; Millett, 2017; Rich, 2019 y Wittig, 2024). Sin embargo, su significado para la mujer blanca y burguesa poco, o nada, tiene que ver con la experiencia a la que se enfrentaban las mujeres afroamericanas de principios del siglo XX. En este sentido, es importante tener en cuenta que tanto la teoría como la praxis feminista de hooks atribuyen a la familia un nuevo significado, que resalta su dimensión comunitaria y transformadora:

[...] even though family relations may be, and most often are, informed by acceptance of a politic domination, they are simultaneously relations of care and connection. In this convergence of two contradictory impulses –the urge to promote growth and the urge to inhibit growth– that provides a practical setting for feminist critique, resistance and transformation (hooks, 1989, 28).

---

<sup>88</sup> La preocupación por el entorno familiar llevará a hooks a que uno de sus cuentos infantiles tenga como tema principal el amor en la familia negra. En *Homemade Love* (hooks y Evans, 2002) reformula el concepto de familia mediante una narrativa que presenta el hogar como un refugio de amor. En este relato, la protagonista, llamada Girlpie, experimenta un entorno de cuidado y amor. El cuento supone una celebración donde se explica que la aceptación y el afecto son esenciales para el bienestar de la infancia negra.

La dimensión individual de *homeplace* incorpora los principios budistas de compasión e interconexión. La comunidad, por pequeña que sea, en forma de familia en este caso, apela a un cuidado mutuo que se conecta con una transformación del individuo<sup>89</sup>. Tal y como han explicado Jaramillo y McLaren (2009, 22), la praxis feminista de hooks demanda una transformación radical del yo, una trascendencia de la relación oprimido/opresor. Además del sentido personal y comunitario de *homeplace*, el concepto obedece a la estrategia de crear espacios simbólicos donde la solidaridad y la comunidad facilitan el cambio social.

De hecho, desde nuestro punto de vista, tanto la casa de la diferencia (Lorde, 2004) como el *homeplace* de hooks, son ideas que responden a la urgencia de vincularse a las demás personas a través de relaciones donde el reconocimiento mutuo esté presente. Ambos conceptos comparten la idea central de ser espacios donde las personas pueden mostrarse como verdaderamente son y donde pueden desarrollarse lazos de solidaridad. No obstante, la casa de la diferencia de Lorde alude a la construcción de un lugar político<sup>90</sup>. En contraposición, el *homeplace* de hooks responde más bien a la urgencia de la reparación. Puesto que el primer movimiento es hacia el interior, la reparación del individuo, es un proceso introspectivo. Aunque, como hemos apuntado, el proceso último tiene un objetivo comunitario. En este sentido, aunque ambos conceptos buscan crear espacios seguros y de apoyo para las mujeres negras<sup>91</sup>, difieren en su enfoque y objetivo principal. Lorde se centra en la creación de un espacio político donde la diversidad de experiencias y voces feministas pueda ser celebrada y potenciada como una fuerza colectiva. Mientras que hooks resalta

---

<sup>89</sup> Esta conexión se lleva a cabo de una forma análoga al énfasis que Paulo Freire identificaba en los procesos de codificación y decodificación en su *Pedagogía del oprimido* (1970) y que establecen las condiciones pedagógicas para el diálogo y la conciencia crítica. Aunque bell hooks no hace referencia explícita a este proceso en su obra, las conexiones conceptuales son evidentes. Freire apuntaba a que si el proceso de descodificación se realizaba de forma adecuada conducía a la superación de la abstracción y se procedía de lo abstracto a lo concreto (1970, 129).

<sup>90</sup> En un sentido próximo al aquí tratado, Juan Manuel Zaragoza (2021), en el contexto de la pandemia, interpretó el concepto de hogar como un espacio ético-político donde decidir quién es acogido o excluido, evitando caer en respuestas autoritarias y proponiendo un hogar que funcionase también como lugar de resistencia y acogida desde el cual enfrentar la crisis de manera colectiva.

<sup>91</sup> Desde el inicio del movimiento por los derechos civiles hasta sus días, según hooks, la creación de espacios seguros ha implicado un coste mayor para las mujeres negras. En un gesto de reconocimiento a sus predecesoras y contemporáneas, hooks destaca que “the lives of Ella Baker, Fannie Lou Hamer, Septima Clark, Lucy Parson, Ruby Doris Smith Robinson, Angela Davis, Bernice Reagon, Alice Walker, Audrey Lorde, and countless others bear witness to the difficulty of developing radical black female subjectivity even as they attest to the joy and triumph of living with a decolonized mind and participating in ongoing resistance struggle” (hooks, 1992, 56-57).

la importancia de la sanación y la autorrecuperación individual como paso fundamental para la construcción de una comunidad. Así, en hooks, hay un paso previo para la creación de un espacio comunitario, que es la sanación individual, que pone el énfasis en las heridas personales como base para la solidaridad auténtica y duradera. Desde nuestro punto de vista, esto se debe a la fuerte carga religiosa en términos de redención que opera dentro del *homeplace*, también dentro del pensamiento de hooks. Al conferirle esta misión, se convierte, según nuestro parecer, en un espacio de salvación más que en un espacio político.

El concepto de *homeplace* no solo opera en las dimensiones individual y colectiva de manera genérica, sino que además adquiere matices significativos en el ámbito específico de lo educativo. En su pedagogía, bell hooks subraya la importancia de los espacios de encuentro como fundamentales para la práctica liberadora (hooks, 1994b). En este sentido, el aula se convierte en un nuevo *homeplace*, un espacio que, más allá de facilitar la expresión individual, fomenta el desarrollo del pensamiento crítico. Siendo así, *homeplace* deviene un proceso educativo en sí mismo, donde el aprendizaje y la transformación van de la mano. Para hooks, la creación de estos espacios, ya sea a través de atender a las relaciones que se establecen en el aula o a las relaciones que se dan en el activismo, permite la configuración de espacios amorosos. Tanto es así, que nuestra autora considera que cada persona en el aula importa y a su vez crea el aula, siendo de este modo un espacio colectivo, un organismo vivo donde todas sus partes son importantes. Este aspecto se vincula con la labor del profesorado que debe valorar y reconocer la presencia de las personas integrantes del grupo-clase como parte fundamental de las dinámicas presentes en el aula (hooks, 1994b, 8). La pedagogía de hooks asume la unicidad de cada uno de los sujetos inmersos en el proceso educativo, al tiempo que dirige una mirada atenta a las dinámicas de los sistemas entrelazados de opresión que deben evidenciarse explícitamente en el ecosistema educativo. Esto posibilita que el aula se convierta en un espacio seguro donde el pensamiento crítico guía las dinámicas que se reproducen en ella, convirtiendo así los lugares de aprendizaje en lugares de pertenencia.

En conclusión, el concepto de *homeplace* en hooks ofrece un enfoque integral que abarca las esferas individual y colectiva y se concreta en espacios como el hogar o el aula. El gran logro de hooks, con esta noción, es el de conferir una capacidad transformadora a los espacios domésticos y cotidianos. Como

hemos visto a lo largo de esta sección, este concepto subraya la relevancia de crear espacios seguros donde las personas, especialmente las mujeres negras, puedan reafirmar su autoestima y construir lazos comunitarios. Además, supone una invitación a regresar a las raíces, a comprender las huellas de los sistemas de opresión y a promover una pedagogía feminista basada en el amor, el respeto y la resistencia compartida. Este enfoque integral y reparador es inseparable del amor, un tema que abordaremos a continuación al explorar la ética amorosa planteada por hooks.

### **3.3. El amor como fuerza transformadora**

El amor es, para hooks, el afecto que permite dismantelar la violencia presente en las estructuras de poder. En su visión, el amor abre la posibilidad de construir una cultura que sustituya las ideologías de dominación y las relaciones basadas en jerarquías y explotación. En lugar de reproducir y perpetuar relaciones arraigadas en sistemas de subordinación y de opresión, la cultura del amor promueve la igualdad, el respeto mutuo y la conexión, mientras dibuja un horizonte de transformación social liberadora. Bajo esta perspectiva, en este apartado exploraremos el papel crucial del amor en la obra de hooks, así como las influencias que han moldeado su ética. El tema del amor será tan importante para hooks que le dedicará su libro *All about Love: New Visions* (2000a). A partir de esta publicación, el amor será cada vez más recurrente en su escritura, manifestándose especialmente en *Salvation: Black People and Love* (2001) y en *Communion: The Female Search for Love* (2002).

Comenzaremos apuntando a que hooks se desmarca de las acepciones del amor en un sentido emotivo o sentimental. Al contrario, el amor actúa como una fuerza que impulsa una activación personal contra la deshumanización y facilita la politización (Foss et al., 2014, 275). El amor, para hooks, actúa como un motor que activa las conexiones humanas, al igual que posibilita acciones colectivas contra los procesos de deshumanización permitiendo, a su vez, la creación de vínculos que trascienden lo personal, favoreciendo la empatía y la solidaridad que las personas reconocen en su humanidad compartida. Un ambicioso proceso, puesto que deposita en el cultivo de los lazos comunitarios la posibilidad de conectar las vulnerabilidades compartidas y la liberación. Es por ello que el amor se convierte en un espacio clave de transformación, es el material intangible con

el que se construyen los espacios de resistencia, es el material que posibilita el *homeplace*. Optar por el amor obedece a una decisión consciente que desafía las barreras que nos dividen y que nos separan. Al elegir el amor, se toma la decisión de ir contra el miedo, la separación y la alienación. Muy erróneamente se ha tendido a comprender el amor como una experiencia individual reducida a la esfera personal o doméstica y circunscrita al vínculo romántico. Sin embargo, para bell hooks, el amor trasciende esta visión limitada. No se trata de un sentimiento, es una acción intencional y cotidiana que posee implicaciones políticas. En este epígrafe, exploraremos la concepción del amor según hooks, así como las influencias que han moldeado su perspectiva. A través de este recorrido, explicaremos de manera conjunta cómo la concepción del amor de Martin Luther King Jr. y de Erich Fromm orientan su visión.

En la obra de hooks, el amor está estrechamente ligado a un compromiso firme con la esperanza y la fe, elementos esenciales en la retórica de una militancia basada en la espiritualidad (Dixon y McPhail, 2009, 10). Esta vinculación le permite desafiar la asociación convencional de la religión con posturas conservadoras. Un fenómeno que, a su juicio, no deja de favorecer las estrategias del neoliberalismo y que es aprovechado por los movimientos ultraconservadores. Algo que como Helios (Ilyas) F. Garcés (2023) ha señalado, se manifiesta muy especialmente en la interpretación de las tradiciones espirituales de los pueblos colonizados. Las tradiciones religiosas de estos pueblos suelen ser distorsionadas para que se ajusten a las agendas de corte conservador y neoliberal. Así, al igual que las tradiciones religiosas de los pueblos colonizados pueden ser manipuladas para servir a intereses políticos, el amor puede ser reinterpretado y utilizado como herramienta de cambio, sin importar el origen de quienes lo promuevan. De esta manera, hooks reconoce que incluso las personas blancas, enajenadas a través de las estructuras de poder, pueden desempeñar un papel significativo en la lucha por la justicia social, subvirtiendo y reorientando el poder hacia un propósito más equitativo. Por ello, afirma que:

Having also abandoned a love ethic when it comes to the issue of social justice, most unenlightened white citizens respond with rage at the suggestion that the nation must atone to its black citizens for the unique genocidal assaults experienced in the past and the present day. Every white person who has committed themselves to anti-racist struggle understands that there is no shame

to be had in assuming accountability for the collective wrong done black people but the agents of white supremacy, most of whom have been and are white. Indeed, assuming responsibility and accountability empowers (hooks, 2001, 221).

En otras palabras, solo a través de la práctica de una ética del amor, basada en el perdón, la compasión y la responsabilidad, se pueden sanar las heridas infligidas por el racismo en la sociedad norteamericana. A menudo, es el miedo el que impide enfrentar las situaciones incómodas que rodean el racismo. Estar comprometido con la lucha antirracista es asumir esa incomodidad que a priori surge cuando se aborda el tema del racismo. Implica aceptar quiénes somos, revisarnos dentro de los sistemas de dominación y posicionarnos. Una vez se enfrenta este hecho, la responsabilidad puede convertirse en un acto empoderador encaminado al cambio social. Las personas que practican el amor poseen un impulso moral intrínseco que las lleva a perseguir la justicia, la igualdad y la compasión, también a asumir el perdón en el camino. De una forma práctica, el amor se manifiesta como un compromiso para promover la justicia en beneficio de otras personas, tanto es así que “the will to extend one’s self for the purpose of nurturing one’s own or another’s spiritual growth” (hooks, 2000a, 4). Un buen ejemplo de esta práctica la hallamos en *Salvation* cuando hooks afirma que su libro es “a response to this crisis of lovelessness” (2001, xix). En este contexto, reitera la relevancia que posee el amor en la infancia y en la creación de espacios amorosos para crecer con seguridad. La perspectiva de hooks se basa además en una tradición arraigada en la espiritualidad y en la autoestima de la comunidad negra (Dixon y McPhail, 2009, 8). De esta manera, le confiere un nuevo significado al amor propio para no presentarlo en oposición al amor hacia la comunidad ofreciendo una visión integrada del amor como una fuerza poderosa para la transformación personal y social, que vincula el amor con la justicia y la lucha contra la opresión. Dicho de otro modo, no concibe la autoestima y el auto-reconocimiento como la antítesis al reconocimiento colectivo, así pues, entiende que:

Collectively, black people and our allies in struggle are empowered when we practice self-love as a revolutionary intervention that undermines the practices of domination. Loving blackness as political resistance transforms our ways of looking and being, and thus creates the conditions necessary for us to move

against the forces of domination and death and reclaim black life (hooks, 1996b, 162).

Este enfoque debe interpretarse como una crítica a la idea de igualdad promovida por el feminismo blanco en particular y por la cultura blanca en general. Si la igualdad se construye desde posicionamientos que ignoran las diferencias de identidad –como podrían ser la clase social, el género, la raza, la orientación sexual, etc.–, lo que sucede es que se corre el riesgo de perpetuar las dinámicas de opresión existentes. En su lugar, el amor propio debe facilitar la comprensión de que todas las variables que demarcan la identidad de una persona son valiosas para la construcción de una comunidad. Hooks insiste en que solo a través del amor a nosotros mismos, y amando nuestras diferencias, es posible establecer lazos entre comunidades que puedan ser capaces de poner en valor lo que las diferencia.

Para que esto suceda, hooks realiza una conexión entre el amor radical a uno mismo y ponerse al servicio de los demás. De nuevo, observamos aquí que su concepción de la militancia está marcada por un fuerte vínculo con el espiritualismo: “love in action is always about service, what we do to enhance spiritual growth” (hooks, 2000a, 216). Más adelante, hooks sostiene que son el perdón y la compasión lo que permite el reconocimiento mutuo. Especialmente en *All about Love: New Visions* (2000a), el perdón se presenta como un acto radical que desafía las estructuras opresivas. Además, permite sanar heridas personales y colectivas. El perdón es concebido desde un marco contrario a la injusticia social. Sin él, el amor verdadero no puede desarrollarse. De este modo, “forgiveness is an act of generosity” (2000a, 139) pero, además “it is a gesture of respect. True forgiveness requires that we understand the negative actions of another” (2000a, 139). Es mediante la práctica del perdón, pero también de la compasión, cómo se pueden subvertir los conflictos, sin dejar de ver a quien inflige dolor como alguien del todo ajeno a la comunidad<sup>92</sup>. Es decir, son dos

---

<sup>92</sup> De una manera similar, Hannah Arendt (1993, 1995) destacó que la tradición de la filosofía política occidental, al margen de las teorizaciones religiosas, no había prestado especial interés al concepto de perdón. Para Arendt, el perdón es esencial para la dignidad humana y la vida política, ya que ofrece a las personas la oportunidad de un nuevo comienzo, liberándolas de las cargas del pasado. Al vincularnos a los otros, facilita la rehabilitación de relaciones y la continuidad de la acción, permitiendo la creación de un “mundo común” en el que podemos participar activamente y colaborar. Al expresar confianza en la capacidad humana para cambiar, tanto para Arendt, como para hooks, el perdón es fundamental para superar conflictos y construir una comunidad inclusiva y comprometida. En este sentido, la ética del amor de bell hooks se

disposiciones que permiten que, a pesar del dolor, uno pueda seguir relacionándose con el otro sin deshumanizarlo. La compasión vendría de nuevo a ser fundamental puesto que un feminismo sin compasión puede terminar reproduciendo las mismas jerarquías que pretende combatir (hooks, 2000a). La compasión es un compromiso activo con el bienestar de los demás, basado en el reconocimiento de su humanidad y en la voluntad de aliviar su sufrimiento<sup>93</sup>. Al integrar el perdón y la compasión como elementos esenciales en la construcción de una sociedad justa lo que pretende hooks es zanjar el círculo de la violencia. Lo cual no deja de exigir un esfuerzo paralelo tanto a nuestra forma de amar como a nuestra forma de pensar. Es por ello que, aunque el amor sea lo mejor que nos puede suceder, bell hooks también señala que presenta desafíos significativos, puesto que “does not bring and end to difficulties” (2001, xvii), pero proporciona “strength to cope with difficulties in a constructive way” (2001, xvii). El amor no evita el sufrimiento, sino que más bien contribuye a reponerse de sus efectos. Resulta complicado no advertir en su concepción el calado de las palabras del ensayista y dramaturgo James Baldwin cuando describía, en *Nobody Knows My Name*, el amor y su impacto en la racista sociedad norteamericana como una lucha pero, también como un proceso de crecimiento que demanda valentía y transformación tanto a nivel individual como colectivo:

Love is a battle, love is a war; love is a growing up. No one in the world –in the entire world–knows more–knows Americans better or, odd as this may sound, loves them more than the American Negro. This is because he has had to watch you, outwit you, deal with you, and bear you, and sometimes even bleed and die with you, ever since we got here, that is, since both of us, black and white, got here –and this is a wedding. Whether I like it or not, or whether you like it or not, we are bound together forever. We are part of each other. What is happening to every Negro in the country at any time is also happening to you. There is no way

---

alinea con la concepción de Arendt al utilizar el perdón como herramienta esencial para superar divisiones y fomentar una comunidad inclusiva basada en la comprensión y el respeto mutuo.

<sup>93</sup> Martha Nussbaum también se ha acercado al concepto de compasión, entendiéndola como una respuesta emocional basada en juicios racionales sobre la magnitud e injusticia del sufrimiento (Nussbaum, 1995, 2008). Aunque tanto Nussbaum como bell hooks consideran la compasión esencial para las relaciones humanas y la vida comunitaria, sus enfoques presentan diferencias clave. Nussbaum destaca la importancia de reconocer la vulnerabilidad compartida y la capacidad de juicio racional para experimentar la compasión, mientras que hooks la enfoca como una práctica activa que integra la vulnerabilidad en un marco de amor y compromiso social. Esta diferencia radica en que Nussbaum ve la compasión a través de una evaluación racional de la injusticia y el sufrimiento, mientras que hooks la aborda como una herramienta de cambio social basada en la empatía y la acción directa.

around this. I am suggesting that these walls –these artificial walls– which have been up so long to protect us from something we fear, must come down” (1961, 136).

Las palabras de Baldwin resuenan en la obra de hooks, especialmente cuando ella argumenta que el miedo es la principal fuerza que sustenta las estructuras de dominación y que dibuja las relaciones y vínculos comunitarios de la sociedad estadounidense:

Is the primary force upholding structures of domination. It promotes the desire for separation, the desire not to be known. When we are taught that safety lies always with sameness, the difference, of any kind, will appear as a threat. When we choose to love we choose to move against fear –against alienation and separation. The choice to love is a choice to connect– to find ourselves in the other (hooks, 2000a, 93).

Ahora bien, según hooks, el amor no puede existir en donde operan las lógicas de dominación (2000b, 103) ya que “when love is present the desire to dominate and exercise power cannot rule the day” (2000a, 5). Sin embargo, para que esto ocurra es necesario pasar de “subject-to-subject to encounter, as opposed to subject-to-object” (hooks, 1994a, 241). Lo que apunta hacia una forma equitativa de establecer vínculos entre las personas, en la que dos seres humanos se reconocen como sujetos, con pensamientos, sentimientos y agencia propia. En tal relación, se opera bajo un paradigma de igualdad y reciprocidad. Muy por el contrario, las relaciones delineadas desde la lógica sujeto a objeto asumen un principio de subalternización del otro, resultando una relación en la que un individuo es utilizado, manipulado o sencillamente ignorado. La relación sería por lo tanto unidireccional. De esta forma, introduce hooks el principio de reciprocidad en el amor. Uno de los mejores ejemplos de este tipo de amor sería el amor romántico, un tipo de relación, al que califica como peligroso puesto que constriñe la potencialidad del concepto (hooks, 2009, 227).

Ahora bien, como esbozábamos al inicio de este epígrafe, la noción de amor en hooks es heredera de las ideas de Martin Luther King Jr. y de Erich Fromm. Más concretamente, podemos señalar que las influencias de King establecen el paradigma ético sobre el que hooks articula los fundamentos de su

moral, mientras que el trabajo de Fromm determina la funcionalidad y las particularidades en la forma de expresión del concepto.

Como se ha percatado Glass (2009, 167), hooks sigue la estela de figuras como la del doctor King, de James Baldwin y de June Jordan, cuyo nexo en común es haberle conferido al amor una tarea de transformación en la cultura norteamericana. Al asumir este hecho, su potencial puede alcanzar “all spheres of American life-politics, religion, the workplace, domestic households, and intimate relations” (hooks, 2000a, 87). De manera similar, hooks también recoge en *All about Love* (2000a) la alusión de King a la parábola del buen samaritano, relatada en el Evangelio según Lucas, una imagen que recorre el sermón de King *On Being a Good Neighbor* (1963), donde se explora el papel fundamental que desempeña el amor en la construcción de una sociedad justa. El tipo de amor que King promueve va más allá de las emociones personales y se centra en el bienestar de los demás. Implica un fuerte compromiso que obliga a actuar buscando el bien común. Los principios éticos sobre los que se asentará la ética amorosa de hooks compartirán esta idea. El amor por el que aboga King actúa como un revulsivo a los discursos de odio, a la indiferencia y a la deshumanización del otro. Lo que lleva a concebirlo como una fuerza transformadora que apuesta por la justicia social, algo que hooks también comparte. Cuando esto no es así, King afirma que el resultado es el de un mundo donde la civilización se encuentra sumida en un infierno “more devastating than anything Dante could ever envision” (King, 1963). La parábola del buen samaritano se recoge en este sermón por King, pues ilustra el juego del reconocimiento con aquel que actúa de acuerdo con el principio moral de igualdad. Es decir, el buen samaritano asiste a un hombre que ha sido asaltado, reconociendo en él la humanidad que no acepta ni el sacerdote, ni el levita, quienes optan por un rodeo al verlo herido y evitar, así, acción alguna. La pregunta que precede a la parábola es: “¿Quién es mi prójimo?” La respuesta de King buscaba elevar el umbral ético de la sociedad estadounidense de su época. Cuando en la tarde del 5 de diciembre de 1955, y frente a más de 5.000 personas reunidas en la Iglesia Bautista de Holt Street, un joven y aún desconocido King instaba mediante un conmovedor discurso a la acción pacífica y al boicot de los autobuses de Montgomery<sup>94</sup>, se alentaba al auditorio a guiar sus actos por el amor

---

<sup>94</sup> El boicot a los autobuses fue una protesta política y social que surgió en Montgomery, Alabama, en respuesta a las leyes de segregación racial que obligaban a los pasajeros afroamericanos a ceder

y la justicia, en lugar de permitir que el odio hacia la población blanca prevaleciera. De esta forma, la estrategia implicaba una reconfiguración de cómo la población negra se veía a sí misma<sup>95</sup>. Tal y como ha señalado John A. Kirk, la estrategia de la lucha por los derechos civiles conllevaba una transformación en la autoconciencia, en la confianza en uno mismo y en el amor propio de la comunidad negra estadounidense (Kirk, 2015, 185). Más allá de la dimensión religiosa de la parábola, opera una dimensión ética que recorre las reflexiones de King sobre la lucha de los derechos civiles y que permea en la ética amorosa de hooks. El amor es, en definitiva, una acción volitiva. Y como tal, tanto en el contexto de King como en el de hooks, los llevó a situarse en el lado de quienes más opresiones recibían. A esto habría que añadir que, en dicha parábola, King hacía mención de que el motivo fundamental para asistir al hombre herido radicaba en que era su “vecino”<sup>96</sup>. De esta forma, hooks convierte el mandato bíblico en un acto político y comunitario, sugiriendo que la compasión debe comenzar por las personas que están más cerca nuestro. De ahí que emplee también con cierta frecuencia el concepto de vecino para referirse a otro tipo de amor a cultivar, como también son la amistad, el amor a la comunidad, el amor propio, a la naturaleza o cualquier otro tipo de amor que vaya más allá del amor en un sentido afectivo-sexual. Por eso, afirma que “to love one’s neighbor as oneself, to be loyal, and to live at home on the earth, I did not know how best to live in a world where those values had no meaning” (hooks, 2009, 64). Desde otra perspectiva, podríamos entender su papel como una forma de amor hacia el otro desde su concepción como ser humano pleno. De ahí que no se pueda permitir que los sistemas de dominación ejerzan sus dinámicas de deshumanización. El amor, en su mejor versión, consigue que confrontemos de manera firme a

---

sus asientos a los blancos y a utilizar áreas designadas para ellos. La respuesta contó con un apoyo masivo por parte de la comunidad afroamericana. La compañía sufrió fuertes pérdidas económicas. No fue hasta el 23 de noviembre de 1956 que la Corte Suprema dictaminó a favor de la organización creada por los reverendos King y Abernathy, la Montgomery Improvement Association (MIA), que la segregación en los autobuses fue declarada inconstitucional. Sobre la cuestión, véase Theoharis (2014).

<sup>95</sup> El amor, especialmente para las mujeres negras, influyó de lleno en la creación de su subjetividad, tal y como lo explica Toni Morrison en *Ojos azules*: “el mejor escondrijo fue el amor; de ahí la conversión del prístino sadismo a la aversión manufacturada y al amor fraudulento. Era un pequeño pasito hacia Shirley Temple. Mucho después aprendí a adorarla, igual que aprendí a deleitarme en la limpieza, sabiendo, incluso cuando ya lo había aprendido, que el cambio era una adaptación, no una mejora” (2001, 31). Este pasaje ilustra cómo el amor se construye a menudo en el contexto de la negación y la marginación de la negritud.

<sup>96</sup> Para King, el término “vecino” posee un sentido comunitario y ético vinculado a la responsabilidad mutua y a la interconexión de todos los seres humanos. Este concepto, a través de la parábola del buen samaritano, refleja la idea del amor universal y la justicia social. Así, el buen vecino posee una empatía activa y muestra su voluntad de luchar por el bienestar colectivo.

aquellos que se benefician de los sistemas de dominación. Respecto a este tema, como ha puesto de relieve Marilyn Edelstein, el trabajo de hooks reimagina nuevas formas de amor desde una perspectiva feminista y postmoderna confiriéndole tanto una dimensión ética como política (Edelstein, 2009, 186). De esta forma lo explica hooks cuando declara que:

Love is profoundly political. Our deepest revolution will come when we understand this truth. Only love can give us the strength to go forward in the midst of heartbreak and misery. Only love can give us the power to reconcile, to redeem, the power to renew weary spirits and save lost souls. The transformative power of love is the foundation of all meaningful social change. Without love our lives are without meaning. Love is the heart of the matter. When all else has fallen away, love sustains (2001, 17).

La influencia de Martin Luther King Jr. se puede sintetizar en una compasión orientada hacia la acción. Por otro lado, implica que hay que tomar partido, los verdaderos valores son aquellos que nos llevan a actuar y que no quedan reducidos en un mero plano teórico. Además, la sociedad, vista a través de la cosmovisión cristiana mediante la figura del prójimo, no se reduce a quienes comparten valores, comunidad o raza. Se trata más bien de una ética universalista que apela a la responsabilidad mutua. Este aspecto es fundamental para la vinculación con el compromiso antirracista. De este modo, el amor es un afecto que “becomes politicized because it compels the recognition of the humanity and need of strangers” (Glass, 2009, 169). Así pues, en la noción de amor en hooks resuena con fuerza la parábola del buen samaritano:

Concern for the collective good of our nation, city, or neighbor rooted in the values of love makes us all seek to nurture and protect that good. If all public policy was rooted in the spirit of love, we would not have to worry about unemployment, homelessness, schools failing to teach children, or addiction. Were a love ethic informing all public policy in cities and towns, individuals would come together and make our programs that would affect the good of everyone (2000a, 99).

Esta concepción renovada del amor supone una ruptura con la idea tradicional de que se trata de algo individual, que es una acción que se realiza de

forma instintiva o que no obedece a una elección racional. El amor trasciende la esfera doméstica y personal, es un gesto, como señalábamos más arriba, profundamente político, puesto que viene acompañado de un principio de reconocimiento hacia los demás. Dicho de otra forma, elegir el amor es una radical apertura hacia la sociedad. Esto es lo que ha propiciado que hooks lleve a cabo en su ética una combinación del amor de Martin Luther King con el espíritu de autodeterminación (Glass, 2009, 170).

Otra de las influencias fundamentales de la concepción del amor de hooks proviene del trabajo del filósofo y psicoanalista Erich Fromm. Como es conocido, Fromm plantea que “el amor es un arte” (2007, 18) y sugiere que deberíamos abordar el amor de forma análoga a como procederíamos con cualquier disciplina artística: sumergiéndonos en su práctica, aprendiendo su técnica y cultivándola. De este modo, el amor en Fromm adquiere tintes de *poiesis*. El amor “no es esencialmente una relación con una persona específica; es una *actitud*, una *orientación* del *carácter* que determina el tipo de relación de una persona con el mundo como totalidad, no con un «objeto» amoroso” (2007, 67)<sup>97</sup>. Así, el amor se convierte entonces en una disposición interna que afecta a cómo una persona se relaciona con el mundo en su conjunto. Es una orientación del carácter que influyen en cómo nos relacionamos con nuestro entorno. Para Fromm, esta actitud amorosa permite “abandonar la prisión de la soledad” (2007, 27) y considera que la unión con el grupo es esencial para superar el sentimiento de aislamiento. En las sociedades primitivas, mantener la unidad era más sencillo, sin embargo, una vez que las sociedades se han ido ampliando y, consecuentemente, complejizando, la forma de mantener dichos vínculos comunes ha requerido de nuevas estrategias adaptativas. Frente a los *estados orgiásticos* ha aparecido una nueva estrategia, igualmente fugaz e ineficaz, a juicio de Fromm, que se ha plasmado en un deseo de homogeneización<sup>98</sup>. El miedo a ser diferente y sentirse apartado nuevamente subyace bajo las dinámicas capitalistas que han conseguido transformar el significado de la igualdad (Fromm, 2007, 30). De esta manera, se ha creado la ilusión del individualismo.

---

<sup>97</sup> Las cursivas son añadidas por el propio autor.

<sup>98</sup> Según Fromm (2007), estos estados permitieron la unión de los grupos primitivos y se caracterizan por su intensidad, afectando tanto la mente como el cuerpo, y por su carácter transitorio y periódico. A través de estas experiencias las personas consiguen escapar de su sentido de aislamiento y separatividad. Dichos estados son temporales y en ocasiones son llevados a cabo a través del consumo de drogas o rituales colectivos. Son soluciones inadecuadas para Fromm por su carácter fugaz. En su lugar, Fromm sugiere que deben cultivarse las relaciones amorosas maduras y auténticas.

Frente al individualismo feroz promovido por el sistema capitalista, Fromm define el amor como “la preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos” (2007, 44). Esta perspectiva también influirá en la concepción de hooks cuando sostenga que el amor puede superar el individualismo y conectarnos como sociedad.

Como podemos observar, el lenguaje de Fromm, al abordar el amor y sus implicaciones, tiene una resonancia evidente en la construcción conceptual que hooks despliega. De Fromm, adopta la idea que el amor es una acción que se elige, que se compone de otros muchos tipos de amores y que es un arte que se cultiva. Fromm había atribuido al amor una serie de elementos esenciales: “cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento” (Fromm, 2007, 44). En verdad, hooks amplía los elementos sobre los que se asienta la noción de amor que había definido el pensador alemán. Así, afirma que se compone de afecto, cuidado, reconocimiento, respeto, compromiso, confianza, honestidad y una comunicación fluida (2000a, 5). Como vemos en la enumeración que hooks propone, su interpretación supone una continuación directa de la teoría de Fromm del amor como un arte que precisa conocimiento y esfuerzo. Por lo tanto, si el amor es un saber hacer, encaminado a unas prácticas relacionales, debe sustentarse sobre el desarrollo de estos elementos. La idea de Fromm de que el amor es una acción, de que se trata de algo que se hace, está presente tanto en la ética amorosa de hooks como en su teoría feminista. De manera similar, hooks también recupera en *All about Love* (2000a), la definición de M. Scott Peck del amor como “the will to extend one’s self for the purpose of nurturing one’s own or another’s spiritual growth” (hooks, 2000a, 4). Esta comprensión de lo espiritual puede interpretarse como un principio de actualización que nos permite mejorar en la medida en que nos podemos autorrealizar, ser capaces de participar en la vida y conectar con el mundo que nos rodea (hooks, 2000a, 13). Lo que se traducirá, para hooks, en el hecho de que el amor sea una práctica cuyas implicaciones, como veremos en la parte final de este capítulo, serán cruciales para explicar el papel que desempeña en el proceso de liberación.

El enfoque que hooks lleva a cabo sobre el amor es eminentemente práctico. Tal y como mostramos en el primer capítulo de este trabajo, su teoría feminista está encaminada también a la acción. Por ello, todo movimiento amoroso, ya sea individual o colectivo, debe encaminarse a generar un desplazamiento del yo hacia un afuera que es la sociedad y, para que dicho

movimiento se produzca, debe venir acompañado de un reconocimiento del principio de humanidad que compartimos, es decir, debe estar acompañado de un hacer, de una praxis. En síntesis, después de haber abordado qué entiende hooks por amor, podemos afirmar que se trata de una transgresión a las dinámicas de opresión y que, en consecuencia, no se circunscribe a una única esfera de acción. Siguiendo la estela de Fromm, para hooks, también es un arte: un saber hacer que se basa en una decisión. Decidir amar implica una determinación en nuestras acciones, situándonos como sujetos responsables con agencia propia. Además, en consonancia con la ética cristiana de Martin Luther King Jr., posee el potencial de transformar tanto a quienes son oprimidos como a quienes ejercen la opresión. Tal vez, sea en este punto donde el concepto adquiera matices más difusos. Puesto que podríamos preguntarnos: ¿cómo puede el amor a transformar a quienes no están dispuestos a cuestionar su opresión?, ¿qué implicaciones tendría concebir el amor en términos de salvación? A nuestro juicio, el amor en hooks adquiere un tono mesiánico, ya que sugiere que el amor alberga el poder de cambiar a las personas y, por consiguiente, se presenta como una fuerza transformadora de la sociedad. Aunque hooks evita caer en interpretaciones simplistas, sí le atribuye al amor un rol esencial en la transformación individual, algo que, en última instancia, ofrece una lectura redentora del amor. Este es el motivo que nos lleva a afirmar que hooks presenta una visión mesiánica del amor.

### **3.4. Una ética del amor**

Uno de los aportes fundamentales de la perspectiva de bell hooks es su concepción de una cultura del amor arraigada en una ética del amor y, que, como se detalló en el epígrafe anterior, conlleva un arte de amar. El amor en todas sus manifestaciones implica escucha, diálogo y comunicación<sup>99</sup>. De esta manera, quienes se embarcan en la comunicación amorosa, ya sea de forma autorreflexiva o a través de la deliberación colectiva, pueden sumergirse en un diálogo honesto en el que se puede fomentar la intimidad, la confianza y la vulnerabilidad

---

<sup>99</sup> Entre las manifestaciones que hooks (2000a) menciona se encuentran: el amor a la familia, el amor a la comunidad, el amor expresado en la amistad, el amor romántico, el amor social, el amor a la naturaleza o en el ámbito laboral.

necesarias para lograr un amor basado en la aceptación mutua. Es, en este proceso, cuando se valora la diferencia y el amor a lo distinto<sup>100</sup>. Así pues, la ética del amor estaría en las antípodas de las éticas del miedo<sup>101</sup>.

En la ética amorosa de hooks el amor se concibe como una fuerza transformadora. Esta es la razón por la cual, además de encontrarse presente en la esfera personal, vertebramos los lazos afectivos que se cultivan en los movimientos sociales progresistas. Pero, para que se produzca la emergencia de un sujeto colectivo se ha de dar necesariamente la empatía que, a su vez, es una experiencia colectiva y una forma de resistencia a la dominación capitalista. La voluntad de amar es diametralmente opuesta a la voluntad de explotación. Quienes se adentran en esta ética, comprenden que la vida sencilla, el sostenimiento de los vínculos comunitarios, la lucha contra los sistemas entrelazados de opresión y sus consecuencias, además del cuidado del medio ambiente, son realmente los lugares que configuran la posibilidad de construir *homeplace*. Esto es lo que ha llevado a que la noción de amor en hooks trascienda la dimensión espiritual para pasar a ser una metafísica (Glass, 2009, 170). Lo cual, sugiere que el amor es un principio fundamental que no solo estructura y orienta la acción humana, sino que también, ya sea en su presencia o en su ausencia, actúa como una fuerza que, en un plano más profundo, trasciende lo meramente tangible. Es por ello, que, reiterando lo que ya apuntábamos en el epígrafe anterior, el amor no es entendido por hooks como un mero sentimiento, sino como una realidad ontológica que define cómo las personas interactúan con el mundo y entre sí y que viene acompañado de implicaciones éticas, sociales y políticas.

---

<sup>100</sup> No es casual que la ética del amor de hooks exceda las reflexiones tradicionales occidentales para dialogar con los enfoques comunitarios afroamericanos negros planteados por King, West o Baldwin entre otros. Al igual que conecta con el pensamiento realizado desde la periferia como en el caso de Freire.

<sup>101</sup> Uno de los mejores ejemplos de lo que entendemos por éticas del miedo lo hallamos en Thomas Hobbes. El filósofo inglés asume una antropología negativa, en la que el hombre es para el hombre su peor enemigo. Tanto en Hobbes como en hooks, sus reflexiones éticas se encuentran fuertemente vinculadas a las emociones que estructuran las relaciones humanas. Para Hobbes, el miedo presentaba una condición inherente que debía ser manejada a través de una fuerza autoritaria, además de atribuirle el fundamento último sobre el cual se construía la sociedad. En su autobiografía, el filósofo inglés mencionaba que “my mother was filled with such fear that she bore twins, me and together with me fear” (Martinich, 1999, 2). Un miedo que recorrería todo su proyecto filosófico. Es en Hobbes donde mejor podemos observar cómo el miedo es lo que impulsa a las personas a ceder su libertad individual, a través del contrato social, para asegurar la paz y la seguridad. La ética del amor de hooks se sitúa en las antípodas de esta visión al proponer que el amor puede romper las cadenas de opresión y ofrecer una alternativa más compasiva y equitativa para organizar la vida en comunidad. La ética del amor de hooks viene a ser una respuesta a las injusticias y desigualdades creadas por las mismas estructuras de poder y opresión que Hobbes justifica.

Conviene, no obstante, realizar una breve matización. El abordaje que hooks realiza sobre esta cuestión no se encuentra desarrollado desde una exhaustiva investigación filosófica, sino que más bien se trata de una aproximación general que se centra en la aplicación práctica y en el impacto político y comunitario del amor. De este modo, estaríamos de acuerdo en sostener lo que Valdivia (2002, 430) ha apuntado, al destacar que el enfoque filosófico de hooks es una politización de su ética a través de temas vinculados a la representación, la identidad y la relación con las personas negras. Además, es pertinente atender otra observación que tiene que ver con la delimitación entre la teoría y la ética feministas. La teoría feminista defiende que las mujeres poseen un valor intrínseco (Lugones y Spellman, 1983), mientras que la ética feminista, por su parte, asume su dimensión como sujetos morales, por lo tanto, confiere una visión donde las mujeres pueden ser consideradas en términos de su experiencia moral. Dicho de otro modo, la ética feminista supone un cuestionamiento al antropocentrismo a través del cual se ha abordado tanto el sujeto de la ética, como los temas éticos (Carosio, 2007). Bajo nuestro parecer, sería pertinente situar la ética de amor de hooks como una ética feminista. La profesora Guerra Palmero se ha referido al objetivo de esta última como:

La misión de una ética feminista es la de ampliar el territorio de la moral y no el de limitarlo. Al aproximarse a la realidad social con un punto de vista feminista se pueden identificar nuevos tópicos que habían pasado desapercibidos. Los asuntos hasta ahora considerados «de mujeres» lo son, en su mayoría por adscripción social y no al tenor de ninguna naturalidad (Guerra Palmero, 2001, 221).

Una vez aclarado este punto, nos detendremos a explorar la ética del amor de hooks. Para ello, es fundamental señalar que la práctica del amor y la práctica de la libertad están indisolublemente ligadas. Cualquier proyecto liberador debe llevarse a cabo asumiendo una ética del amor. Si el amor es algo que se aprende a medida que se desarrolla, con la libertad sucede algo similar. Aprendemos a ser libres en el propio ejercicio de la libertad. No se trata en ningún caso de un estado a alcanzar, sino que más bien tanto amor como libertad son experiencias que somos capaces de explorar a través de nuestras acciones. Tenemos que asumir que la exposición al cristianismo y las referencias que hooks realiza al reverendo King, la sitúan en la tradición del cristianismo profético y su referencia

al *ethos* del amor presente en los evangelios (Monahan, 2011, 103). Lo que resulta particularmente interesante de su ética del amor es cómo, siendo respetuosa con la tradición cristiana, va más allá de lo teológico para ofrecer un análisis conceptual del amor. La particularidad de esta concepción es la mezcla de aspectos teológicos y filosóficos. Así, hooks sostiene que “without an ethic of love shaping the direction of our political vision and our radical aspirations, we are often seduced, in one way or the other, into continued allegiance to systems of domination –imperialism, sexism, racism, classism–” (hooks, 1994a, 243). Esta adhesión a la reproducción de los sistemas de dominación no es algo de lo que seamos plenamente conscientes, sino que aparece como “blind spots” (1994b, 244). Estos puntos ciegos surgen de la incapacidad de identificar los sistemas de dominación. Hooks señala que el error radica en los motivos que nos impulsan a actuar, que en muchos casos se centran en resolver problemas personales sin un verdadero compromiso con la erradicación de las dinámicas de opresión subyacentes. Aunque los problemas personales pueden inicialmente movilizarnos, no deberían ser el principal motor de nuestra acción, ya que esta perspectiva tiende a invisibilizar las interconexiones entre los diversos sistemas entrelazados de opresión (hooks, 1989). Esta observación estaría aludiendo a la estrategia misma que abrazan los movimientos sociales que buscan la justicia social. O sea, el interés propio nunca puede ser lo que mueva la resistencia a los sistemas de opresión. Cuando nos centramos en lo que meramente nos afecta a nivel individual estamos pasando por alto todas las formas en las que los diferentes sistemas de dominación se vinculan entre sí. La ética del amor implica trascender lo personal para comprender que, en última instancia, nada de lo que nos sucede lo hace de forma aislada. Si el capitalismo supremacista blanco ha dibujado en el horizonte una desvinculación entre las personas, lo que está proponiendo hooks es posibilitar la reconstrucción de esos vínculos a través de una lógica de reconocimiento de la opresión y explotación de las demás personas. Una posibilidad que solo puede darse cuando “we expand our concern about politics of domination and our capacity to care about the oppression and exploitation of other. A love ethic makes this expansion possible” (hooks, 1994b, 244). En una reformulación, se podría sostener que la ética del amor se presenta como una reacción a las dinámicas individualistas representadas por el neoliberalismo. Es más, para hooks (1994a, 244), fue la ética del amor la que posibilitó el éxito del movimiento por los derechos civiles al fomentar una

solidaridad profunda y una resistencia efectiva contra la opresión, al unir a las personas en un compromiso colectivo por la justicia y la igualdad. Fue Martin Luther King quien mejor lo ilustró cuando afirmó que:

I have also decided to stick to love. For I know what love is ultimately the only answer to mankind's problems. And I'm going to talk about it everywhere I go. I know it isn't popular to talk about it in some circles today. I'm not talking about emotional bosh when I talk about love, I'm talking about a strong, demanding love. And I have seen too much hate. I've seen too much hate on the faces of sheriffs in the South. I've seen hate on the faces of too many Klansmen and too many White Citizens Councilors in the South to want to hate myself, because every time I see it, I know that it does something to their faces and their personalities and I say to myself that hate is too great a burden to bear. I have decided to love (King, 1991, 250).

El hecho de que se movilizaran tantas personas en la lucha por la justicia racial evidencia, según hooks (1994b, 244), que la ética del amor era el principio que guiaba el movimiento. El amor se convirtió en una fuerza transformadora y colectiva que promovía el cambio social. Sin embargo, para hooks, en los sesenta esta fuerza se alejó a medida que el movimiento *Black Power*<sup>102</sup> ganaba mayor popularidad. Aunque suele considerar al *Black Power* como un movimiento emancipador, hooks expresa un notable escepticismo respecto a sus implicaciones políticas. A pesar de reconocer los logros del movimiento, como su transición de una lucha reformista a una revolucionaria –“from reform to revolution” (1994b, 245)– hooks critica que este cambio se alejara radicalmente de la ética del amor. El *Black Power* se centró en acceder a un mayor poder sin cuestionar el poder en sí mismo. Hecho que se tradujo en que el ideal de libertad por el que apostaba fuese el equivalente a la libertad masculina patriarcal,

---

<sup>102</sup> La Conferencia de *Black Power* de 1967 tuvo lugar en Newark, Nueva Jersey, marcó un cambio significativo en las ideas y en las prácticas de los afroamericanos en su lucha no violenta por los derechos civiles. En este evento, Stokely Carmichael (Kwame Ture) acuñó el término *Black Power*, que resaltaba las limitaciones de una integración como única estrategia de protesta. Influenciado por figuras como Marcus Garvey y Elijah Muhammad, la ideología *Black Power* promovía el nacionalismo negro y la creación de instituciones propias, alejándose de las coaliciones con la población blanca. Este nuevo enfoque también tuvo repercusiones a nivel internacional. En Sudáfrica, Stephen Biko fundaría el movimiento *Conciencia Negra*, que significó un esfuerzo político, social y cultural por la autodeterminación negra en el cual la influencia de Garvey fue notable. Tras el asesinato de Malcolm X en 1965, el movimiento se alejó de las tácticas no violentas e integracionistas de King, adoptando un enfoque más radical en su lucha por los derechos humanos y la autoafirmación negra. A este respecto, se puede acudir a Asante y Mazana (2005, 142 y 144).

aspecto que para hooks se convirtió en norma en un movimiento con un enfoque misógino que seguía sin atender al sexismo presente en el propio movimiento. La tensión entre lo que se consideraba progreso para la comunidad negra entraba en conflicto con las tensiones que no se atendieron en el camino. Por consiguiente, el movimiento careció de una estrategia que confrontara las dinámicas de individualización y, al mismo tiempo, estuviera acompañada de una crítica real al poder. De este modo, “hence progress was made even as something valuable was lost” (hooks, 1994b, 245).

Los asesinatos de Martin Luther King Jr. y Malcolm X despojaron, en su opinión, de esperanza a una comunidad que veía en ellos la inspiración para un futuro mejor. La intensa tristeza y el dolor que experimentaron sus seguidores sumieron a quienes habían abrazado el movimiento por los derechos civiles en un estado de desesperación y desilusión que afectaría negativamente su visión de construir una sociedad más justa en Estados Unidos. Uno de los puntos de fuga a los que apunta hooks para sobreponer el dolor y regresar a una ética del amor, lo hallamos en este fragmento en el que, de nuevo, vuelve a apelar a una organización colectiva en torno al sufrimiento:

If black folks are to move forward in our struggle for liberation, we must confront the legacy of this unreconciled grief, for it has been the breeding ground for profound nihilistic despair. We must collectively return to a radical political vision of social change rooted in a love ethic and seek once again to convert masses of people, black and nonblack (hooks, 1994, 246).

El diagnóstico que realiza tanto del feminismo como de los movimientos que surgirán en torno al *Black Power* es el de haberse alejado del componente espiritual. A medida que se distanciaban de esta dimensión, también lo hacía su interés por abordar el amor. Algo que se tradujo en que, los movimientos que *a priori* parecían ser los más radicales, terminaron por convertirse en los menos transformadores, ya que su lucha se limitaba a obtener una porción de poder en la estructura existente (hooks, 2001, 9). Esta desconexión con la dimensión espiritual y el abandono del amor como eje central de su praxis llevaron, según hooks, a que los movimientos quedaran atrapados en la lógica del poder establecido. Sin embargo, nuestra activista nos recuerda que es precisamente el retorno a una ética del amor lo que puede revitalizar la lucha colectiva. Al abordar el sufrimiento compartido desde una perspectiva de amor y cuidado

mutuo, es posible crear una verdadera práctica de la libertad, que trascienda la simple oposición de fuerzas y supere la dicotomía schmittiana amigo/enemigo. La ética del amor se hace cargo de atender al punto ciego al que aludíamos más arriba, ya que “the moment we choose to love we begin to move against domination, against oppression” (hooks, 1994b, 250). Al elegir amar, adoptamos una postura activa contra la dominación y la opresión, convirtiendo el amor en una fuerza transformadora que impulsa a las personas a desafiar y resistir las estructuras de poder injustas, un proceso que implica que “that action is the testimony of love as the practice of freedom” (hooks, 1994b, 250).

En tales circunstancias, la verdadera fortaleza de una sociedad se manifiesta en su capacidad para enfrentar y gestionar las diferencias y desacuerdos que surgen entre sus miembros (Monahan, 2011, 109). Esto significa que una sociedad no es realmente fuerte porque todos sus integrantes estén de acuerdo o porque no existan conflictos, sino porque es capaz de tolerar, atender, respetar y, en última instancia, integrar esas diferencias sin perder su cohesión. La capacidad de una sociedad de superar las divisiones internas pasa por mantener un diálogo constructivo entre posiciones opuestas para, poder así, encontrar soluciones que beneficien al conjunto. Esto es fundamental para la construcción de lo que hooks denomina como *beloved community*<sup>103</sup> (2000a). Esta comunidad idealizada no busca la homogeneización de sus miembros, sino celebrar las diferencias que los distinguen y enriquecen colectivamente. Según hooks, la fortaleza de una sociedad radica en su disposición para acoger y valorar las hibridaciones que caracterizan a las sociedades modernas. Al hacerlo, no solo se fomenta un entorno donde las diferencias son vistas como un valor positivo, sino que también se crea un espacio donde puede florecer la ética del amor. En este sentido, la *beloved community* es la expresión máxima de una sociedad madura, capaz de trascender sus conflictos y encontrar unidad en la diversidad, construyendo así un tejido social que resiste la fragmentación y se fortalece a través del respeto mutuo y la apreciación de las diferencias<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Esta expresión la empleó también King al hacer referencia a la necesidad de crear una comunidad que se basara en el amor a sus enemigos. Hooks interpreta la propuesta de King como profética puesto que “King realized that a love ethic was central to any meaningful challenge to domination” (hooks, 2000a, 10).

<sup>104</sup> La posición de bell hooks sobre el amor se acerca aquí a la de Hegel en tanto ambos lo consideran una fuerza transformadora con implicaciones éticas. Sin embargo, mientras que para hooks el amor es un acto político que implica responsabilidad y conciencia crítica, orientado hacia la justicia, la libertad y la igualdad, Hegel lo concibe como una fuerza dialéctica que unifica opuestos, particularmente en la relación entre el individuo y la comunidad. Aunque ambos coinciden en que el amor tiene el poder de cambiar la realidad, hooks lo enfoca como una

No obstante, esto no implica que no vaya a haber dificultades. De hecho, hooks reconoce que “realistically, being part of a loving community does not mean we will not face conflicts, betrayals, negative outcomes from positive activist, or bad things happening to good people” (2000a, 139). Es decir, no implica la desaparición de problemas o la asunción ingenua de evadir los conflictos. Ahora bien, “love allow us to confront these negatives realities in a manner that is live-affirming and life enhancing” (hooks, 2000a, 139). Lo que está señalando hooks es que el amor nos permite enfrentar las realidades negativas de la vida de una manera que afirme y mejore la vida. Aunque enfrentemos desafíos y situaciones complejas, aunque el conflicto esté presente en las relaciones interpersonales y sociales, el amor nos brinda una forma de confrontarlos que no solo nos ayuda a sobrevivir, sino que también nos impulsa a crecer y a enriquecer nuestras vidas a través del diálogo y la práctica de la libertad.

Así pues, el amor, según hooks, es una fuerza poderosa que nos capacita para enfrentar lo negativo sin sucumbir al miedo o al odio. Sin embargo, no establece cómo llevarlo a cabo. Lo que no deja de ser un ejercicio especulativo, puesto que no sabemos muy bien cómo hacerlo, no hay en hooks un procedimiento preciso que acompañe a su ética del amor<sup>105</sup>. Al enfocarse en principios abstractos como el amor y la espiritualidad, su propuesta se centra en una dimensión ética en lugar de proporcionar estrategias políticas concretas para desafiar y transformar las estructuras de poder existentes. Esta no es su preocupación. Aquí su teorización se funde con la de Anzaldúa, cuando esta última sostenía que “solo puedo especular, tratar de integrar las experiencias que he tenido y atestiguado y tratar de buscarle el sentido a la violencia que nos hacemos uno al otro” (Anzaldúa, 1988, 167). Se trata de una invitación al ejercicio de introducir dinámicas de reconocimiento a través del ejercicio del amor y de la

---

herramienta para la transformación social, mientras que Hegel lo ve como un medio para realizar la unidad en la diferencia y la ética del espíritu en la comunidad y el Estado. Sobre el concepto de amor en Hegel, entre otros: Gauthier (1997), Innerarity (1990), Losiggio (2022).

<sup>105</sup> La noción de amor de hooks ha sido objeto de críticas significativas. Harris (2000, enero 30) ha sostenido que algunos planteamientos de hooks son extremadamente difíciles de implementar en la práctica y carecen de herramientas concretas. Además, Harris ha señalado en hooks una tendencia a idealizar ciertas formas de amor y a proponer que todas las relaciones amorosas deberían adherirse a una ética del amor similar. Según Harris, esta visión no aborda adecuadamente las complejidades de las relaciones humanas en contextos de abuso, trauma o desigualdad de poder. También cuestiona si el enfoque en el amor individual como base para la transformación social es suficiente para enfrentar problemas estructurales más amplios. Finalmente, Harris también sugiere que el enfoque de hooks puede ser excluyente para quienes buscan una ética del amor basada en principios seculares y no espirituales.

libertad. La ética del amor no deja de ser una ética bifronte, donde el amor y la libertad funcionan como un cuerpo simbiótico en constante cambio y adaptación. Esta naturaleza nos lleva a reconocer que, aunque el amor y la libertad son inseparables, su interacción no está exenta de tensiones y contradicciones. La falta de un procedimiento preciso puede ser vista no como una carencia, sino como una invitación hacia la creatividad ética. Hooks nos incita a explorar cómo el amor puede ser un acto de resistencia que desafía las estructuras opresivas, mientras que al mismo tiempo es un acto de autoafirmación que protege la libertad individual (Vega-González, 2009). El amor se convierte en un proceso vivo, dinámico y en constante adaptación puesto que debe lograr un equilibrio entre la autonomía y la conexión con los demás, entre la resistencia a la opresión y la creación de nuevas formas de relacionarse, entre la posibilidad que alberga de desvelar las estructuras de opresión y cómo puede ayudar a perpetuarlas y entre la libertad que otorga su ejercicio pero también cómo la entrega hacia los demás puede restringir la autonomía personal. No se trata de una fórmula fija, sino de un marco de posibilidades que nos reta en nuestro propio procedimiento ético pero que, de igual manera, nos anima a adentrarnos en prácticas amorosas que sean transformadoras tanto a nivel personal como social. Esta idea es la que le lleva a sostener que “a love ethic presupposes that everyone has the right to be free, to live fully and well” (hooks, 2000a, 87). En términos de bell hooks, se trata de vivir de manera que se abrace una visión transformadora de la comunidad, reconociendo y celebrando la diversidad y la otredad. Este enfoque implica exponerse a las diferencias y aceptar la pluralidad de experiencias, permitiendo que la diversidad enriquezca la convivencia y la vida comunitaria. Requiere un ejercicio constante de narración y crítica que, en lugar de abordar la existencia de manera lineal, la reimagina como un proceso continuo de descubrimiento y renovación. En lugar de una mera coexistencia, se trata de construir una *beloved community* donde la apertura al otro y el amor se convierten en los fundamentos de una vida compartida y transformadora.

Más de veinte años después de la publicación de *All about Love* (2000a), durante la pandemia de COVID-19, el interés por este libro se revitalizó, al punto de figurar en la lista de los más vendidos del *New York Times* tanto en 2021 como en 2022. Más allá de las limitaciones u objeciones que se puedan realizar a su concepto de amor o a la ética del amor resultante, es innegable que su lectura sacudió a muchas generaciones estadounidenses durante los años noventa y

principios de los dos mil. Todavía hoy lo continúa haciendo. Sus reflexiones han conectado con un nuevo público que, en un momento de soledad y crisis, encontró refugio en sus palabras. De alguna manera, este libro supuso un nuevo imaginario desde el cual reflexionar sobre las relaciones interpersonales. Este resurgimiento del interés por *All about Love* (2000a) en un contexto de crisis global subraya la relevancia atemporal de las ideas de bell hooks. Su visión del amor como una fuerza transformadora y como un fundamento ético, pero también comunitario, resonó con fuerza en un momento en el que se anhelaban respuestas y consuelo ante la incertidumbre. El legado de hooks sigue vivo, demostrando que sus reflexiones sobre el amor poseen la capacidad de trascender el tiempo y adaptarse a las nuevas realidades sociales.

### **3.5. Militancia espiritual**

En la década de 1960, el movimiento feminista estadounidense experimentó un proceso progresivo de secularización, distanciándose de la dimensión espiritual que había estado presente en los inicios de sus reivindicaciones y de las luchas por los derechos civiles (Dixon y McPhail, 2009, 6). En términos generales, este cambio generó tensiones internas dentro del movimiento, ya que comenzó a ganar apoyos el hecho de que “the movement should stick to politics and take no stand on religion” (hooks, 2000b, 106). Iniciándose así las divisiones entre quienes dotaban de relevancia teórica y política al plano espiritual y quienes apostaban por una visión más secularizada del feminismo.

En lo que sigue, exploraremos la vinculación entre la espiritualidad y el pensamiento de bell hooks, quien concibe la espiritualidad como un medio de resistencia y transformación personal que trasciende las estructuras tradicionales de poder asociadas con la religión institucionalizada. La visión espiritualista de hooks no solo recibe influencias del cristianismo y del budismo, sino que también se vincula con elementos neopaganos, lo que le permite articular una diversidad de tradiciones espiritualistas y religiosas en una teología de salvación. Esta teología, como veremos, no se enfoca en ofrecer una propuesta de redención individual, sino que está orientada hacia la liberación colectiva, promoviendo la empatía y la justicia social como pilares fundamentales para reimaginar el

mundo. Nuestra hipótesis de partida es que la apuesta espiritualista de hooks conlleva una teología de salvación que, mediante su ética del amor, posibilita la construcción de una comunidad de salvación. Algo que, como vimos al comienzo de este capítulo, toma forma concreta a través del concepto de *homeplace*.

Comenzaremos con unas consideraciones previas sobre el papel que desempeña la espiritualidad en nuestra autora. Para hooks, que el feminismo no atendiese a la dimensión espiritual, lo que se evidenciaba principalmente en su rechazo hacia las manifestaciones religiosas, constituía un error. Implicaba no hacerse cargo de una parte esencial de la subjetividad a todas luces, según hooks, vinculada con las posibilidades de transformación social. En tal sentido, sostiene que “there can be no feminist transformation of our culture without a transformation in our religious beliefs” (hooks, 2000b, 106). Sin embargo, al hacer esta aseveración, hooks pasó completamente por alto el trabajo de algunas teólogas feministas que en los sesenta desafiaron las interpretaciones tradicionales del hecho religioso, cuestionaron las estructuras patriarcales y promovieron una visión más inclusiva de la religión y de la espiritualidad<sup>106</sup>. Para hooks, existe un vínculo entre el feminismo y la espiritualidad, pero considera que la visión que se ha proyectado del movimiento feminista lo ha reducido a una cuestión vinculada casi exclusivamente a la adquisición de derechos por parte de las mujeres y no tanto a una cuestión espiritual (Nittle, 2023, 64). Su espiritualismo se encuentra influenciado por el neopaganismo, el cristianismo y el budismo. Aunque la impronta del cristianismo y del budismo es algo que explícitamente está presente en sus textos, no sucede de igual modo cuando se trata del neopaganismo, razón por la cual es pertinente detenernos aquí.

En 1979, Margot Adler publicó *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess Worshippers, and Other Pagans in America Today*, un libro fundamental, por su influencia, para explorar el resurgimiento de las religiones paganas en Estados Unidos durante el siglo XX. Adler ya apuntaba allí hacia la relación entre feminismo y espiritualidad. El texto se aleja del reduccionismo de subsumir la espiritualidad al patriarcado, destacando cómo muchas mujeres, especialmente feministas, encontraron en el paganismo una forma de espiritualidad en la que

---

<sup>106</sup> Rosemary Radford Ruether, Rita Gross, Valerie Saiving, Jacquelyn Grant y Fatima Mernissi, fueron algunas de las pioneras en incluir una perspectiva feminista en los estudios de la teología. Hooks reconocerá explícitamente la influencia de la teología feminista en *Sister of the Yam: Black Women and Self-Recovery* (1993) donde expone cómo la idea de fortalecer la vida espiritual de las mujeres negras favorece la autorrecuperación y ayuda a sanar las heridas producidas por los diferentes sistemas de dominación.

las estructuras patriarcales no operaban. Los ritos vinculados a esta forma de espiritualidad permitieron redefinir tanto los roles espirituales como los sociales, ofreciendo a las mujeres la posibilidad de experimentar una espiritualidad que afirmaba sus cuerpos, su sexualidad y su creatividad. Fue a través del paganismo, como muchas mujeres feministas encontraron el vehículo para criticar las estructuras teológicas tradicionales que excluían o subyugaban a las mujeres pero también al patriarcado. Adler resaltaba la relación entre la ecología espiritual y el feminismo, estableciendo paralelismos entre la explotación de la naturaleza y la opresión de las mujeres. En la nueva edición de *Drawing Down the Moon* de 2006, Adler apuntaba a que una nueva generación de mujeres estaba atendiendo y redefiniendo la espiritualidad desde un lugar considerablemente diferente al que se llevó a cabo en los años 70. Según Adler, “many of them have no real knowledge of the past, but they are also not overwhelmed with the same forms of oppression that burdened feminists in the 1970’s” (2006, 239). Aunque hooks no se identificara como neopagana, su escritura se encuentra influenciada fuertemente por este movimiento<sup>107</sup> y, como ha sugerido Nittle (2023, 67), probablemente lo que entiende por espiritualidad también. Los elementos neopaganos presentes en la espiritualidad de hooks se encuentran vinculados con el arraigo a la tierra, la conexión con la naturaleza y al mundo natural. Su vínculo con Kentucky reproduce en gran medida esa conexión espiritual que trasciende lo mundano. Las referencias a su lugar de origen en su obra aparecen como anclajes espirituales del enfoque holístico propio del neopaganismo, que tiende a abogar por una espiritualidad inclusiva y sincrética. Estas referencias se intensifican a medida que avanza su edad y la vuelta al hogar se convierte en un regreso espiritual hacia un lugar de salvación.

Otra influencia fundamental que moldea la espiritualidad en la obra de bell hooks es el budismo. Entró en contacto con él con dieciocho años de la mano del ensayista Gary Snyder y de la influencia de la poesía *beat* (Kendall, 2023). Desde entonces, el budismo estuvo presente en su vida. La doctrina que esta religión promueve de trascender las divisiones y abrazar la unidad de todos los seres, proporciona la base filosófica para la crítica de hooks al fundamentalismo religioso y al dualismo occidental que sustenta la supremacía blanca, así como

---

<sup>107</sup> En 2012 publicó un libro de poemas titulado *Appalachian Elegy* en el que hace uso de un lenguaje lleno de referencias a rituales paganos y en el que menciona sus vínculos con el ecofeminismo: “Chanting with a diverse group of ecofeminist friends, we called forth the ancestors, urging them to celebrate. Return migration with us” (2012a, 7).

otras formas de dominación. Además, otra de los elementos del budismo que se inserta en su concepción espiritualista es su énfasis en la importancia de la práctica en el camino espiritual. Tanto es así que el lenguaje de hooks está plagado de expresiones de reminiscencia budista. Solo por mencionar algunas podríamos apuntar a la transformación personal, la llamada a que los individuos cultiven cualidades como la compasión o la sabiduría o la experiencia directa en lugar de recurrir a experiencias secundarias o a textos que recojan enseñanzas externas. Finalmente, del budismo también rescatará el objetivo último de su filosofía: la liberación del sufrimiento. De alguna forma, la práctica budista guía los objetivos del espiritualismo de hooks. Sin embargo, esta práctica no terminaba de atender a las discrepancias entre ética y política. La respuesta la hallará a través de las enseñanzas del monje vietnamita Thích Nhất Hạnh cuya figura le proporcionó la clave para reconciliar su práctica espiritual y su activismo político (Nittle, 2023, 6). Una vinculación que se remonta a los orígenes de su inspiración espiritual: Martin Luther King Jr. La relación entre el monje vietnamita y el doctor King comienza a desarrollarse en 1966, durante la guerra de Vietnam. Nhất Hạnh visitó Estados Unidos para impartir una serie de charlas en las que insistía en la necesidad de acabar con la guerra y de abogar por una solución pacífica al conflicto. En este viaje, Nhất Hạnh se reunió con King y, aunque ambos procedían de contextos y tradiciones religiosas muy diferentes, compartieron una estrecha conexión basada en el compromiso por la paz, la justicia social y la no violencia. Igualmente, ambos concedían a la espiritualidad una gran importancia puesto que era el sustrato sobre el que se nutría la acción social para ambos. Estos principios ejercieron una notable influencia en el papel de la espiritualidad de nuestra autora, dado que tanto el feminismo como el budismo le brindaron respuestas innovadoras a la violencia de las estructuras patriarcales (Medine, 2022, 188). No obstante, a pesar de sus diferencias, tanto el cristianismo, como el budismo se enfocan en la acción, la compasión, la transformación personal y la llamada a sus seguidores a alejarse de la mundanalidad. Así que no es sorprendente que, bajo este punto de vista, cuando hooks abordé el supremacismo blanco lo haga en términos espirituales, además de políticos, describiéndolo como “a serious and profound mental illness that leads people to do completely and utterly insane things” (Yancy y hooks, 2015).

A todo esto, hay que añadir que, desde la publicación de *All about Love* (2020a), comienza a manifestarse en hooks un interés cada vez mayor por la

dimensión espiritualista. Si bien durante los ochenta y noventa, el objeto de estudio sobre el que centra su atención es la teoría feminista y los estudios culturales, progresivamente irá alejándose de estos temas para centrarse en la creación de una comunidad de salvación. Podemos señalar aquí que a través del giro pedagógico que realiza a finales de los noventa y ya entrado el dos mil, comienza a desarrollarse su repliegue hacia lo que podríamos llamar militancia espiritualista. La influencia de Freire se materializa en el proyecto de liberación que hooks articula a través del amor y el cultivo de la espiritualidad. Un enfoque que, a su vez, se encuentra arraigado a la noción de amor del cristianismo. En ese cultivo espiritual, encuentra en la lectura de la Biblia y las Sagradas Escrituras los textos que le permiten reflexionar acerca del papel del amor. En particular, la lectura de 1 Corintios 13:1-3 le proporciona un marco para su reflexión espiritualista<sup>108</sup>. Hooks articula este repliegue espiritual como una decisión consciente de mantener su integridad emocional y formativa:

I worked hard to finish my doctorate, striving to maintain a commitment to spiritual life in a world that did not value the spiritual, I returned to these lessons about the primacy of love. The wisdom they convey kept me from hardening my heart. Remaining open to love was crucial to my academic survival. When the environment you live in and know most intimately does no place value on loving, a spiritual life provides a place of solace and renewal (hooks, 2000a, 80).

El interés en el estudio del amor deviene una forma de situar el amor a los demás en el centro, uno de los principales mandatos cristianos. De la misma forma, expresa el poco valor que la sociedad de su tiempo concede a lo espiritual, algo que se vincula con la experiencia cristiana de vivir en el mundo sin que se compartan sus valores. Por ello, el lugar de salvación y consuelo que ofrece la fe se alinea con la visión cristiana de salvación. Si el supremacismo blanco es considerado una enfermedad, como hemos recogido más arriba, la cura es el amor al prójimo que, en última instancia, es, para hooks, el amor a Dios. Se desprende, por lo tanto, un ideal de renovación a través de la espiritualidad que obedece a una fusión de elementos cristianos y budistas. No es de extrañar que

---

<sup>108</sup> El pasaje al que se refiere es el siguiente: “Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe. Y si tuviese profecía, y entendiese todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy. Y si repartiese todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado, y no tengo amor, de nada me sirve”.

podamos hablar de cierto budismo cristianizado en hooks, en el cual el budismo deviene como práctica y el cristianismo proporciona los pilares teológicos sobre los que se construye su ética del amor. En él, la comunidad de fieles coincide con la comunidad amorosa. Así lo explica cuando sostiene que “my belief that God is love –that love is everything, our true destiny– sustains me. I affirm these beliefs... through contemplation and service, through worship and loving kindness” (hooks, 2000a, 83). Lo que implica que, según su parecer, la religión puede ofrecer respuestas a las dolencias que sacuden a la sociedad norteamericana. Esto es lo que ha llevado a que Nadra Nittle, en su libro *bell hook's Spiritual Vision* (2023), a afirmar que lo que hooks realizó a lo largo de su trayectoria académica y docente fue utilizar su trabajo para predicar. Nittle considera que hooks asumió un liderazgo espiritual para predicar el cultivo del amor y el servicio a los demás (2023, 10).

El interés de hooks en el rol de la religión en la cultura y la sociedad norteamericanas no es casual puesto que en ellas siempre ha desempeñado un papel clave (Bloom, 2006). Es por ello por lo que, según nuestro parecer, hooks considera que es fundamental ofrecer un modelo alternativo de espiritualidad alejado del fundamentalismo conservador. Si bien hasta ahora hemos señalado las influencias que recorren la espiritualidad de nuestra autora, a continuación, nos detendremos en qué es lo que le lleva a explorar este aspecto. La lectura que podemos realizar de este interés en la religión en el ámbito público es que busca una intención considerablemente estratégica. La premisa de la que parte su interés es que, si se evita desde perspectivas progresistas analizar la religión en el ámbito público, se está dejando que grupos conservadores y antifeministas definan de forma exclusiva conceptos clave como el amor, la maternidad, la pobreza o la familia, entre otros muchos. A esto habría que sumarle que el pensamiento religioso es la forma a través de la que “many folks learn the western metaphysical dualism [...] that is the philosophical foundation for White supremacy and other forms of domination” (hooks, 2013, 177). Así, la espiritualidad en hooks se representa como un ejercicio de contraescritura que desafía las estructuras tradicionales impuestas por la religión institucionalizada. Hooks argumenta que la espiritualidad posee un poder transformador que va más allá de las doctrinas religiosas, proporcionando un espacio para la resistencia y la conexión con uno mismo y la comunidad. A diferencia de la religión, que a menudo está sujeta a sistemas de poder y control, la espiritualidad, según hooks,

ofrece una forma de liberación que permite a las personas reimaginar su relación con el mundo, generando nuevas posibilidades de empatía, solidaridad y acción colectiva. En este aspecto, se perciben de manera evidente las huellas de las prácticas budistas.

La espiritualidad es un campo en disputa para hooks tanto en entornos feministas como en cuanto a la sociedad norteamericana se refiere. La espiritualidad ha pasado de ser una herramienta de emancipación a ser utilizada por la derecha estadounidense para transmitir perspectivas conservadoras (hooks, 2013, 176). El pensamiento fundamentalista religioso está presente en la sociedad americana ya que ofrece, independientemente de cuál sea su origen, “absolute guidelines that promise stability in a world where everything is constantly shifting” (hooks, 2013, 176). Ante un mundo cambiante y que afronta, cada vez, problemas más complejos, el fundamentalismo religioso apuesta por soluciones cada vez más sencillas<sup>109</sup>. La globalización, los avances tecnológicos y los desafíos medioambientales, han hecho que el mundo actual sea un lugar de rápidos cambios y de problemas interrelacionados que no pueden resolverse con soluciones fáciles. Algo que el fundamentalismo religioso confronta, puesto que, ante la incertidumbre y la complejidad del mundo, ofrece un refugio construido sobre la simplicidad. Ignorando de este modo, la propia complejidad inherente a la sociabilidad humana. Las consecuencias llevan irremediabilmente a una polarización de la sociedad, la resistencia a nuevas ideas o incluso el rechazo de la ciencia. Este hecho se encuentra alejado de las prácticas que conlleva la ética del amor, puesto que en lugar de hacerse cargo de las diferencias las ignora, asiéndose a identidades rígidas. De hecho, hooks no duda en afirmar que el pensamiento fundamentalista religioso ha sido la causa principal de la mayoría de los actos de terrorismo racial en la sociedad norteamericana (hooks, 2013). Esta es la razón por la cual su propuesta será la de realizar una llamada a que “the radical religious left needs to come together and create a public voice for itself” (hooks, 2013, 177). Lo cual no deja de ser una invitación a que este grupo asuma un rol más visible y proactivo, ya que, para ella, es crucial que las voces religiosas progresistas o radicales ofrezcan una alternativa a las corrientes más conservadoras o, incluso, fundamentalistas. De este modo, está realizando un

---

<sup>109</sup> En esta parte hooks aclara que no importa si las vinculaciones religiosas provienen del cristianismo, del islam, del budismo o de cualquier otra religión. Véase: hooks (2014, 172-183) y Nittle (2023).

llamamiento a lograr una mayor visibilidad de las perspectivas religiosas progresistas. Un buen ejemplo de ello lo halla en las mujeres negras, que han encontrado en la espiritualidad una fuente de fortaleza y resistencia que les permite desafiar las narrativas dominantes y crear espacios donde sus voces y experiencias son validadas y honradas. Este proceso no solo implica una revalorización de su identidad y cultura, sino también la capacidad de imaginar y construir formas alternativas de conocimiento y existencia. Ya que, para hooks, “what we cannot imagine, we cannot bring into being” (hooks, 2003b, 195).

En nuestra opinión, la espiritualidad de hooks termina por realizar una lectura en clave cristiana de los sistemas de dominación. Al aplicar una visión espiritualista cristiana a su análisis ético, está sugiriendo que estas formas de dominación persisten puesto que no se reconoce la divinidad de cada ser humano, una idea central de la ética cristiana. Desde esta perspectiva, el amor, el respeto y la dignidad del prójimo se erosionan cuando se niega la humanidad de los demás, algo que comparten plenamente todos los sistemas de dominación. Dicho de otro modo, la dignidad humana es un rasgo inherente que hooks justifica a través de la divinidad. Como resultado, el reconocimiento a Dios comienza, para bell hooks, en el prójimo. Ahora bien, en una sociedad en la que todo individuo fuese visto como portador de dignidad, no habría espacio para los sistemas de dominación. Lo que está asumiendo hooks es que la sociedad norteamericana se ha alejado del amor cristiano y que el regreso a él es lo único que puede transformar los sistemas de dominación. Y con ello, a cada persona individualmente, lo que no deja de inscribirse en una teología de la liberación. La carencia de amor es la que ha infringido las heridas producidas por los sistemas de dominación y de nuevo, el regreso al amor a través del cultivo de la ética del amor facilitará, además de la reparación, avanzar y construir una sociedad más justa. Por ello, la interpretación en clave cristiana de los sistemas de dominación no solo insiste en la crítica a las estructuras de poder, además posibilita la unión a través de una comunidad amorosa que reconoce en la reparación colectiva la vinculación con lo divino.

Así pues, como hemos analizado en esta sección, la espiritualidad influye en el feminismo de bell hooks a través de sus vínculos con el cristianismo, el budismo y el neopaganismo. A diferencia de las visiones seculares del feminismo, hooks considera la espiritualidad como una herramienta de resistencia y de transformación individual y colectiva. Además, el pensamiento

espiritualista se caracteriza por un alejamiento militante del fundamentalismo religioso, abogando en su lugar por una espiritualidad inclusiva que contrarreste las corrientes más conservadoras. La ética del amor deviene el aspecto clave a través del cual la comunidad amorosa puede reponerse a las heridas de los sistemas de dominación.

### **3.6. A modo de conclusión**

A lo largo de este capítulo hemos acometido la tarea de exponer la ética del amor de hooks. Tal y como hemos venido señalando, el objetivo principal de su sistema ético es dotar de sentido al dolor y al sufrimiento, integrándolos en una ética que busca superarlos. En este contexto, el concepto de *homeplace* se convierte en un elemento esencial, pues representa el espacio donde esta integración puede llevarse a cabo. Por tanto, el primer objetivo de su ética es la creación de espacios de recuperación. De esta forma, *homeplace* es un concepto que se compone de una amalgama de significados que giran en torno a la reparación y la creación de espacios seguros, especialmente aquellos creados por mujeres negras, que lograban reparar los efectos de los sistemas entrelazados de opresión. Esta es la razón por la cual atender a la relación del daño causado por estos sistemas se torna un aspecto crucial.

La ética de hooks concluye que el amor es la única herramienta efectiva que tiene la sociedad para contrarrestar el odio y sus efectos. Esta perspectiva lleva a la autora a caracterizar el amor como una práctica que, siguiendo la tradición de Erich Fromm, debe cultivarse y perfeccionarse con el tiempo. Es por ello que el amor no se obedece a una fórmula rígida, sino que despliega un abanico de posibilidades que no dejan de ser un desafío ético y, a la vez, promueven la transformación tanto a nivel personal como social. En este sentido, el amor se convierte en la única respuesta transformadora frente a las dinámicas del odio. Es así como nuestra autora logra dotar de sentido al sufrimiento, reencontrando en las dinámicas de resistencia su verdadero valor. Esta concepción es, a nuestro juicio, una prolongación de la ética del amor de Martin Luther King Jr., incorpora elementos de la teoría de la liberación planteada por Paulo Freire y refleja características del concepto de amor propuesto por Erich Fromm en *El arte de amar*. Dentro de esta diversidad de teorías filosóficas y teológicas, la espiritualidad de hooks se abre camino, vinculándose de manera

sustancial con un enfoque cristiano materializado en la conexión comunitaria y redentora con los demás.

En definitiva, la función última del amor es la de salvarnos del odio inherente a los sistemas entrelazados de opresión, que niegan nuestra propia humanidad y nos desconectan como sociedad. Por eso, consideramos que la ética de hooks posee un matiz casi mesiánico, en el sentido de que el amor puede salvarnos de las historias de dolor que nos atraviesan, en mayor o menor grado, de una manera más consciente o menos, a todas las personas.

## CAPÍTULO IV: CONSTRUIR UNA PEDAGOGÍA FEMINISTA

*Querer es fundamental, pero no es suficiente. También es preciso saber querer, aprender a saber querer, lo que implica aprender a saber luchar políticamente con tácticas adecuadas y coherentes con nuestros sueños estratégicos. Lo que no me parece posible es hacer nada o muy poco delante de las terribles diferencias que nos marcan. Y en materia de construir para hacer el mundo, nuestro mundo, menos malo, no tenemos por qué distinguir entre acciones modestas o retumbantes. Todo lo que se pueda hacer con competencia, lealtad, claridad, persistencia, en la dirección de sumar energías para debilitar las fuerzas del desamor, del egoísmo, de la maldad, es importante. En este sentido, es tan válida y necesaria la presencia de un líder sindical en una fábrica, explicando la razón de ser de la huelga en marcha en la madrugada y frente a los portones de la empresa, como indispensable es la práctica docente de una maestra que en una escuela de la periferia habla a sus alumnos sobre el derecho a defender su identidad cultural.*

Paulo Freire, *Cartas a quien pretende enseñar* (2002).

*We must, as teachers, make every effort to know what the appropriate diagnosis is (historically and in the present) and then speak of it as one case, rather than as the self-identical authority. The «essence of knowledge» is not merely «knowledge about knowledge». This permits one not to be trapped by authority, to look at other codings, other constellations.*

Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (1993).



## 4.1. Introducción

En el caluroso verano de 1954, Audre Lorde se encontraba en México cuando leyó en el periódico que el Tribunal Supremo de Estados Unidos se pronunciaba contra la segregación racial en las aulas estadounidenses<sup>110</sup>. Lorde relata la inmensa alegría que supuso para ella ese día, esa lucha, ese gran logro que, en definitiva, lo que verdaderamente significaba, era una de las primeras grietas a las leyes Jim Crow<sup>111</sup> y, por lo tanto, el comienzo de un futuro sin segregación racial en Estados Unidos:

Bajé corriendo la cuesta hacia la urbanización. Todo resultaba monumental y confuso. Los Rosenberg<sup>112</sup> habían muerto. Pero este asunto, del que me había enterado por encima leyendo *Crisis*, la revista de la NAACP<sup>113</sup>, podría transformar todo el clima racial en estados unidos<sup>114</sup>. El Tribunal Supremo se había pronunciado. A mi favor. Ya lo había hecho el siglo anterior, y en la escuela. Había aprendido el significado de su decisión de «separados pero iguales». Hoy algo había cambiado, podría realmente cambiar. Ya no se trataba de poder comer un helado en Washington, D. C., sino de que las niñas y los niños del sur pudieran ir a la escuela (Lorde, 2009, 286).

---

<sup>110</sup> La histórica sentencia del 17 de mayo de 1954, en el caso conocido como *Brown vs. Consejo de Educación*, marcó el fin de la segregación racial y la discriminación en las escuelas públicas de Estados Unidos (Jones, 1966).

<sup>111</sup> Las leyes Jim Crow estuvieron vigentes entre 1876 y 1965. El término “Jim Crow” se popularizó a partir de un personaje creado por un comediante que ridiculizaba a la población negra. Estas leyes tenían como objetivo regular las relaciones entre personas blancas y afroamericanas en todas las esferas sociales, instaurando un sistema de prácticas discriminatorias que mantenían a las personas afrodescendientes en una posición de subordinación frente a las personas blancas. Aunque sus raíces pueden rastrearse hasta 1664, con la prohibición de los matrimonios interraciales en Maryland, las leyes Jim Crow se extendieron por todo el país, estableciendo la segregación racial como norma. Las primeras campañas a favor de los derechos civiles y en contra de las leyes segregacionistas comenzaron en 1840, impulsadas tanto por personas negras como blancas. Para más información, véanse: Calderazzi (1972), Kousser (1986), Morgan (2003), Rabinowitz (1978) y Woodward (1974). Aunque estas leyes fueron derogadas en 1965, el racismo dejó una huella indeleble en la estructura social estadounidense. Para un análisis de la segregación en la actualidad en Estados Unidos, puede consultarse Alexander (2020).

<sup>112</sup> Ethel y Julius Rosenberg fueron electrocutados en EE. UU. en 1953 tras ser condenados por traición a la patria.

<sup>113</sup> Siglas en inglés de la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color. La NAACP, fundada en 1909, ha sido clave en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, logrando hitos como la Ley de Derechos Civiles de 1964 y la Ley de Derechos Electorales de 1965. A pesar de su impacto, su papel a menudo ha sido subestimado (Meier y Bracey, 1993).

<sup>114</sup> Audre Lorde emplea “estados unidos” en minúscula como una forma de manifestar su desacuerdo con las políticas y las estructuras de poder del país, así como para subrayar la injusticia y la opresión que percibe en la sociedad estadounidense.

La derogación de las leyes Jim Crow fue el resultado de una larga lucha liderada por movimientos por los derechos civiles que buscaban poner fin a la segregación racial y la discriminación. Si bien, fue en 1954 cuando se declaró inconstitucional la segregación social escolar, habría todavía que esperar hasta 1965 para que con la Ley de Derechos Civiles la comunidad negra tuviera un reconocimiento legal que garantizara su plena ciudadanía formal. En gran medida, esta experiencia vehiculará fuertemente las reflexiones de bell hooks sobre el impacto del racismo en el sistema educativo estadounidense. Los recuerdos de las aulas segregadas que conoció en su infancia Gloria Watkins estarán muy presentes en *Teaching to Transgress* (1994b), en donde hooks relata cómo vivió en su Kentucky natal la llegada de las leyes antisegregacionistas. De forma contundente afirma que “the Jim Crow South was our South Africa” (hooks, 2003b, 56). Su experiencia como alumna en una zona eminentemente rural del sur de Estados Unidos se recoge en sus memorias de la infancia *Bone Black* (1996a) donde expresa a través de su voz infantil la sensación de subalternidad que las niñas negras experimentaban desde una temprana edad. Hooks relata que “they do not want to be whipped with the black leather strap with holes in it hanging on the wall. They know their place. They are children. They are black. They are next to nothing” (hooks, 1996a, 32). Un testimonio que revelaba el intenso sentimiento de inferioridad que las condiciones raciales de la época imponían a la infancia negra.

A pesar de la situación de discriminación sistemática, hooks sostiene que, durante la vigencia de las leyes Jim Crow, las aulas para los niños y niñas negros eran un espacio de poder contrahegemónico donde aprender a resistir contra el racismo y el colonialismo, principalmente porque el profesorado que les enseñaba era negro. En este sentido, afirma que: “we learned early that our devotion to learning, to a life of the mind, was a counter-hegemonic act, a fundamental way to resist every strategy of white racist colonization” (hooks, 1994b, 2). Con la llegada de las leyes antisegregacionistas que acababan con la separación de aulas, estas pasaron a convertirse en un espacio de asimilación del supremacismo blanco a través del blanqueamiento de todo lo que se aprendía en el aula. Esta vivencia marcará fuertemente su interés sobre cuáles son los mecanismos de opresión que se reproducen en el aula, un espacio que, como veremos en este capítulo, va mucho más allá de las cuatro paredes que dan cobijo al aprendizaje. Su preocupación por el papel de la educación y la profesión

docente la llevaron a escribir la trilogía educativa *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom* (1994b), *Teaching Community: A Pedagogy of Hope* (2003b) y *Thinking Critical Thinking: Practical Wisdom* (2010).

En este capítulo, examinaremos la pedagogía comprometida concebida por hooks a través de estas tres publicaciones, que se adentran en el día a día de sus inquietudes por el impacto del patriarcado capitalista supremacista blanco en las aulas. Para ello, comenzaremos señalando la influencia del pedagogo Paulo Freire en su pensamiento, centrándonos especialmente en la relevancia del diálogo, las críticas a la educación bancaria y las implicaciones de concebir la educación como práctica de la libertad. Para, a continuación, detenernos en cómo estos principios se plasman en la pedagogía comprometida de hooks. En este ámbito, será la figura del docente sobre la cual recaerá la responsabilidad de hacer de las aulas un espacio de radical apertura. Por esta razón, nos detendremos primero a analizar cómo la figura del docente puede crear una comunidad de aprendizaje en su aula. Con posterioridad, en el tercer epígrafe, abordaremos cómo ese hecho permite que el aula se convierta en un *homeplace*. Además, examinaremos cómo la ética del amor de hooks vuelve a estar presente a la hora de construir una comunidad de aprendizaje basada en el respeto y el sostenimiento emocional que se puede desarrollar entre el docente y su alumnado. A continuación, nos detenemos en recorrer la literatura infantil de hooks, algo que no deja de ser uno de los mejores ejemplos de su compromiso con la infancia negra. Su obra en este ámbito ilustra su interés militante en mostrar cómo la literatura puede servir como una herramienta para comprender los sistemas entrelazados de opresión, fomentar una propuesta contrahegemónica y promover la capacidad crítica desde una edad temprana. Concluiremos defendiendo cómo su pedagogía comprometida es a nuestro juicio un ejercicio de pedagogía feminista.

#### **4.2. La educación como práctica de la libertad y de la esperanza**

Tres imágenes de la lotería mexicana ilustran cada una de las portadas de las primeras ediciones en lengua inglesa de la trilogía educativa de bell hooks. La baraja de cartas ofrece la oportunidad de interactuar con el significado de las imágenes –la escalera, la estrella, la mano–. Nos aventuramos a sostener que

actúan como metáforas del proceso educativo, un recorrido que, a través del proyecto pedagógico de hooks, no deja de asemejarse a un viaje. La escalera simboliza el aprendizaje gradual, el progreso, el esfuerzo paulatino y el crecimiento; la estrella actúa como una brújula para guiar el camino y, finalmente, la mano constituye una alegoría al sostenimiento, al asidero que requiere necesariamente el activo proceso educativo.

Las tres publicaciones mencionadas configuran las bases del proyecto pedagógico de bell hooks cuyas raíces se hunden de manera armoniosa sobre la figura del pedagogo y filósofo brasileño Paulo Freire. Estas obras, compuestas por una gran variedad de ensayos y entrevistas, recogen tanto las teorías pedagógicas de hooks como sus reflexiones en torno a su trayectoria como pensadora y docente a lo largo de algo de casi dos décadas. Además de sus reflexiones teóricas en materia educativa, en ellas se muestra con toda su intensidad su interés en realizar una crítica de las prácticas que acompañan el día a día de la tarea docente. Hooks reflexiona sobre ellas desde lo que Cindy LaCom y Susan Hadley han denominado “the interrogation of identity categories” (2009, 55). Es decir, la pregunta sobre cómo funciona la construcción de la identidad en la configuración de las relaciones sociales en el aula. Esta apreciación deviene fundamental para dismantelar prejuicios, así como para promover una visión más amplia, completa y eminentemente crítica de las experiencias que se dan en el aula.

Como se ha señalado anteriormente, este cuestionamiento tendrá en gran medida reminiscencias de la pedagogía de Paulo Freire. Tanto es así, que los títulos y las propuestas que la autora afroamericana escoge evocan, tanto en la forma como en el contenido, la pedagogía del oprimido del filósofo brasileño. Es, por lo tanto, conveniente detenernos en los aspectos esenciales del mismo que nuestra autora recupera y sobre los que construye su arquitectura pedagógica<sup>115</sup>. Bajo la influencia de Freire, hooks dirigirá su esfuerzo a ofrecer una pedagogía que fomente el pensamiento crítico, orientada a construir una comunidad libre de toda forma de dominación, con la esperanza de avanzar hacia un mundo mejor a través de la búsqueda de la justicia social (Ossa Londoño, 2012). A

---

<sup>115</sup> La biografía sobre la teoría pedagógica del educador brasileño es extensísima. Entre otras se puede consultar: Carreño (2010), Darder (2012), Dussel (2013, 423-439), Estupiñán y Agudelo (2008), McLaren (1995), McLaren y Kincheloe (2007), Ocampo (2008), Saul (2002) y Shor (2012).

continuación, nos detendremos en explicar la recuperación que hooks realiza de la pedagogía de Freire.

De acuerdo con el enfoque del educador brasileño, el diálogo es el epicentro de la práctica docente democrática. Para Freire, es la antesala de la existencia humana. Así, declara que nos hacemos “en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión” (1970, 104). Dicho de otro modo, es un requerimiento que precisamos para habitar el mundo, por eso “el diálogo es una exigencia existencial” (Freire, 1970, 105). Según Freire, articular a través de la palabra lo que sucede en el mundo es el primer movimiento que nos caracteriza como humanidad. En su perspectiva, el diálogo no implica una mera conversación, sino más bien es un acto de amor, humildad y fe en los demás (Freire, 1970, 107-109). Además, propicia el intercambio auténtico de conocimientos. Este intercambio de experiencias permite que educando y educador se vean sumidos en un intercambio dialéctico en el que ambos son sujetos activos y coactivos de conocimiento. Esta concepción del diálogo juega también un papel central en la pedagogía de hooks, quien reconoce su rol decisivo dentro del aula:

To engage in dialogue is one of the simplest ways we can begin as teachers. Scholar, and critical thinkers to cross boundaries, the barriers that may or may not be erected by race, gender, class, professional standing and a host of other differences (hooks, 1994b, 130).

De esta forma, el diálogo se instaura como una de las bases sobre las que se articula la pedagogía de hooks. Para el pedagogo brasileño, el diálogo además implica fe en las demás personas. Por su parte, hooks subraya igualmente que sin depositar confianza en la capacidad de las demás personas para contribuir al proceso educativo, se pierde el vínculo entre amor y fe (hooks, 2003b, xiv; 2010, 40). Vínculo en el que radica el compromiso con la emancipación que se entrelaza en la pedagogía de Freire y se replica, como abordaremos a lo largo de este capítulo, en la pedagogía comprometida de hooks<sup>116</sup>. Para Freire, no puede haber

---

<sup>116</sup> La relevancia que hooks otorga al diálogo trasciende la dimensión pedagógica. Muchas de sus obras recuperan en forma de diálogo la práctica de la conversación, reproduciendo por escrito la propia dinámica del conversar, al menos, en uno de los capítulos del libro. Esto es evidente en varios de sus trabajos como: *Talking Back: Thinking Feminist: Thinking Black* (1989), *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (1990), *Outlaw Culture: Resisting Representations* (1994a), *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom* (1994b), *Art on My Mind: Visual Politics* (1995a), *Real to Real* (1996b), *Teaching Community: A Pedagogy of Hope* (2003b), *Belonging: A Culture of Place* (2009) y *Writing beyond Race: Living Theory and Practice* (2013). También habría que señalar que los libros

verdadero diálogo sin esperanza, sin humildad y sin fe en las demás personas. Además, ha de venir acompañado de una coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, puesto que se ha de desarrollar desde la confianza (1970, 109). A nuestro modo de ver, los principios pedagógicos de Freire constituyen el fundamento moral sobre el cual se construye la ética amorosa de bell hooks. Así pues, el diálogo posee las particularidades que hemos mencionado, en el sentido en el articula la vinculación entre educando y educados. Esta dinámica también se prolonga sobre la sociedad cuando Freire señala que la democracia se enseña en el aula mediante su misma práctica. Al promover un aula en la que el diálogo es central, se fomenta una cultura de participación y justicia que refleja los valores democráticos. De hecho, Freire enfatiza que la democracia no puede limitarse a ser un mero discurso, sino que debe ser desarrollada mediante la acción concreta. Según Freire:

Realmente es difícil hacer democracia. Es que la democracia, como cualquier sueño, no se hace con palabras descarnadas y sí con la reflexión y con la práctica. No es lo que digo lo que afirma que soy un demócrata o que no soy racista o machista, sino lo que hago (2002, 113).

O sea, Freire considera que el aula ofrece una posibilidad real de practicar los principios democráticos, mostrándolos y ejerciéndolos como parte misma del ejercicio docente. En función de qué dinámicas se reproduzcan en el aula a través de la práctica docente, Freire distinguirá entre dos tipos de educador: el educador autoritario y el educador democrático. El modelo de educador autoritario suele concebirse generalmente como el modelo neutral, es decir, es aquel educador que se limita a transferir un conocimiento concreto a un grupo. En tal caso, su táctica, según Freire, es la de la repetición y el control (1970, 76). Este modelo es el que se corresponde, a su juicio, con los intereses del mercado ya que fomenta la ejecución de tareas sin cuestionamiento. En contraste, el modelo del educador democrático se caracteriza por hacer del diálogo su naturaleza, es decir, el diálogo no estaría presente en el aula por imposición sino porque sería el mecanismo habitual relacional del aula. Este permite articular que sea un espacio

---

que publica junto a Cornel West y Stuart Hall, *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life* (1991) y *Funk sin límites* (2020), siguen la estructura de un diálogo. Interpretamos esta decisión de hooks como una forma de invitar a quien lee en familiarizarse en su ejercicio. También puede comprenderse como una forma de interpelar al lector como parte de la comunidad de aprendizaje.

humano, donde se fomenta la reflexión crítica, la participación activa y la construcción colectiva de conocimiento. Algo que, cuando sucede, es buena muestra del nivel de democracia del docente. Es más, dada la naturaleza social innata que Freire (2000) confiere a nuestra especie, el educador democrático distinguirá en este hecho una oportunidad para estimular la actividad intelectual de su alumnado<sup>117</sup>. Además, precisamente la natural sociabilidad que nos caracteriza, según Freire, es la que favorece que anhelemos una búsqueda de narrativas que respondan a la pregunta de quiénes somos. Algo que, como más adelante veremos, también recupera hooks. En este sentido, el proceso de educación es necesariamente un proceso de ilustración que es paralelo al proceso de construcción de quiénes somos en el mundo. La alfabetización y el conocimiento son, en definitiva, para ambos, herramientas que permiten dar un significado a la vida humana, tanto a nivel individual como de forma colectiva. De ahí, la importancia de compartir la reflexión sobre el propio proceso mismo de aprendizaje. Esta incesante búsqueda de sentido vital es, para Freire, la esperanza, de la misma forma que lo será también para hooks. El aula se consolida de este modo como una comunidad de esperanza, entregada a mantenerla o generarla, en la que mediante el diálogo entre docente y alumnado se originan posibilidades frente a las ideas dominantes que reproducen la opresión. Para nuestra pensadora, no habrá posibilidad de construir comunidad alguna si la esperanza no está presente. Ahora bien, conviene señalar aquí que igualmente cualquier tipo de educación formal posee en sí misma la posibilidad de perpetuar los sistemas de dominación. Tanto para Freire, como para hooks, la educación no es algo neutro, sino que parte desde unos sistemas de control determinados. Esta certeza es la que lleva a que gran parte de su trabajo en torno a la pedagogía radique en reflexionar sobre cómo los sistemas educativos refuerzan los diferentes sistemas de dominación.

---

<sup>117</sup> El proyecto de humanización es un aspecto central de la existencia humana para Freire. La humanización no solo es un objetivo esencial, sino también un proceso dinámico que enfrenta constantemente las fuerzas opuestas de la deshumanización. Estas fuerzas, representadas por las estructuras de opresión y desigualdad, buscan negar la plena realización de la humanidad en los individuos. Freire (1970, 2000) propone que el acto de educar debe ser un proceso liberador, que empodere a las personas para luchar e identificar esas fuerzas. De este modo, logran restaurar su humanidad. Es así como la educación deviene un acto político y ético que tiene como objetivo principal la emancipación de los oprimidos. Bajo la influencia de las ideas de Freire y Hooks, la Pedagogía Espiritual Crítica ha explorado cómo las escuelas públicas en Estados Unidos perpetúan la alienación de los estudiantes “no-dominantes” proponiendo metodologías críticas para recuperar su humanidad (Ryoo et al., 2009).

Su planteamiento será el de ver en la educación una posibilidad radical de revertir las diferentes opresiones que atraviesan las vidas tanto de alumnado como de profesorado y, en consecuencia, de la sociedad en su conjunto. Algo que implica ir más allá del proceso de enseñanza y aprendizaje y que, de este modo, trasciende la labor de la mera transmisión de contenido teórico. Tanto es así que, para hooks, involucrará un arduo trabajo personal por parte del personal docente que trate de romper con los mecanismos de opresión que, a su modo de ver, operan en el aula: racismo, sexismo y clasismo (hooks, 1994b). No basta, entonces, como señalaba Freire, con identificar situaciones de desigualdad y opresión, sino que se trataría, más bien, de articular prácticas liberadoras que permitan superarlas. De ahí, la insistencia de hooks (1994b, 2003b) en el concepto de trascender. Para hooks, esto conlleva ir más allá de las limitaciones que han establecido los sistemas de dominación, que lo que han perpetuado es restringir y limitar a las personas. De esta forma, trascender implica, además de un acto de resistencia, una reformulación, puesto que posibilita la creación de nuevas formas de hacer mundo, de habitar el mundo y de crear una sociedad más justa y equitativa. No obstante, conviene destacar que cuando hooks habla de educación lo hace mayormente pensando en la educación universitaria estadounidense que fue el espacio en donde ella desarrolló su actividad docente. Sin embargo, aunque la mayoría de sus reflexiones tienen como referencia dicho contexto, no en pocas ocasiones insiste en que podrían ser extrapolables a la educación más temprana o a la educación pre-universitaria.

Como se mencionó al inicio de este capítulo, la inquietud por hacer de la educación una práctica liberadora se cristalizará en su trilogía dedicada a la educación: *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom* (1994b), *Teaching Community: A Pedagogy of Hope* (2003b) y *Thinking Critical Thinking: Practical Wisdom* (2010). En ellas, hooks plantea de forma crítica una amplia amalgama de cuestiones relacionadas con la actividad docente. Estas obras surgen de su convicción de que existe una situación de crisis en el sistema educativo universitario estadounidense especialmente en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales (Hamlin, 2020). Bajo nuestro punto de vista, estas obras son una respuesta a ese estado de crisis. Son una llamada a la reflexión para los docentes comprometidos con el antirracismo y el pensamiento crítico. Precisamente, hooks da cuenta de la gravedad de la situación al afirmar que:

There is a serious crisis in education. Students often do not want to learn and teachers do not want to teach. More than ever before in the recent history of this nation, educators are compelled to confront the biases that have shaped teaching practices in our society and to create new ways of knowing, different strategies for the sharing of knowledge. We cannot address this crisis if progressive critical thinkers and social critics act as though teaching is not a subject worthy of our regard (hooks, 1994b, 12).

Tomando como punto de partida este contexto, a lo largo de la trilogía educativa, hooks insiste en la necesidad, por un lado, de que alumnado y profesorado asuman que son seres humanos completos<sup>118</sup>, algo que ofrece una visión holística y única para ambos actores en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Es decir, tanto el alumnado como el profesorado se encuentran en el aula con las mismas relaciones de dominación que atraviesan a toda la sociedad. De este modo, la comprensión e identificación de estas implica una mejor comprensión de la realidad social en la que el aula está inmersa. Además, será igualmente relevante asumir que el aula posee un gran valor, como espacio que posibilita la transformación, ya que pasa a convertirse en un lugar que puede favorecer la deconstrucción de las prácticas hegemónicas. El aula se constituye así como un espacio de cambio social y de liberación.

No obstante, hooks no nos proporciona una respuesta universal a las cuestiones sobre las diversas formas de dominación u opresión. En lugar de ello, busca orientar la creación de un verdadero espacio –el del aula como *homeplace*– en el que se posibilite el pensamiento crítico. Algo que, según su parecer, suele ser subestimado enormemente desde la academia norteamericana y que, precisamente por ello, ocupa gran parte de sus reflexiones. A lo largo de su trilogía educativa son frecuentes sus anécdotas de clase o sus conversaciones con su alumnado, que bajo la comprensión freiriana, contribuyen a una pedagogía de la liberación y, bajo la perspectiva de hooks, a generar una comunidad de esperanza. Como hemos podido advertir a lo largo de este trabajo, para hooks, tanto escribir como enseñar están vinculados a sus propias experiencias como

---

<sup>118</sup> Hooks se refiere aquí a individuos que han logrado integrar los aspectos que conforman su identidad y experiencia de forma auténtica, alejados de limitaciones impuestas desde el exterior por estructuras opresivas. De esta forma, los seres humanos completos no se encuentran fragmentados, sino que viven en armonía con sus valores, emociones y relaciones. Además, pueden superar las heridas infligidas por la opresión y desarrollar una conciencia crítica que les permita vivir de manera íntegra, con compasión, amor y justicia. Véase: hooks (1994b, 15-16).

mujer negra, profesora y educadora. No hacerlo implicaría perpetuar narrativas opresoras, quedándose en el terreno de la teoría sin acción ni experiencia práctica.

En otras palabras, y a modo de conclusión, la acción docente se concibe para hooks como una praxis que precisa de un cuestionamiento constante, que debe ir acompañada de una reflexión sobre cómo se afronta la diversidad presente en el aula, así como comprender la posibilidad que favorece el aula para subvertir las prácticas hegemónicas y totalizadoras que están silenciosamente insertas en las dinámicas de enseñanza y de aprendizaje. Como hooks indica, “as the classroom becomes more diverse, teachers are faced with the way the politics of domination are often reproduced in the educational setting” (1994b, 39). Su pedagogía pivota sobre un cuestionamiento radical sobre qué significa educar y hasta qué punto esta acción también posee un efecto transformador en quien recibe y quien imparte clase, insistiendo en la capacidad de agencia que todos los agentes implicados en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Razón por la cual enseñar será, para hooks, un acto performativo encaminado a la participación activa, a una docencia crítica abierta a lo que sucede en el mundo y a lo que atraviesa a las personas a las que forma, para sumirlas en lo que es la apasionante tarea de aprender. Sin olvidar que este circuito no es unidireccional, funciona en múltiples direcciones, enriqueciendo el proceso cuanto más diversidad y pensamiento crítico se integren en él. Es fundamental reconocer que el personal docente también aprende de su alumnado y juntos generan experiencias únicas e irrepetibles en el aula. Así, podríamos afirmar que las tres obras que constituyen su trilogía educativa funcionan en conjunto como un diálogo con cada una de las piezas que configuran la acción docente: aula, alumnado, profesorado y sociedad. En cierta medida, el valor que otorga hooks a la educación se encuentra fuertemente influenciado por la convicción de Freire de que el ser humano es un ser inconcluso que halla en la acción transformadora “la instauración de una situación diferente, que posibilite la búsqueda de ser más” (Freire, 1970, 44). En este sentido, hooks comparte su idea de que la educación debe ser una práctica liberadora que no solo transmita conocimientos, sino que también facilite la transformación continua de los individuos y de la sociedad. Así, para hooks, la educación se convierte en una herramienta esencial para superar las limitaciones impuestas por las estructuras opresivas y permitir a cada persona avanzar hacia la realización plena de su humanidad.

En resumen, como hemos argumentado a lo largo de este apartado, el proyecto pedagógico de hooks se basa en la integración de la libertad y la esperanza como elementos fundamentales para transformar la educación y con ello, la sociedad. Influenciada por la pedagogía de Paulo Freire, hooks identifica en el diálogo y en la crítica constante a las prácticas educativas tradicionales la posibilidad de crear un camino hacia la liberación. La libertad es entendida, en este contexto, como la capacidad de trascender las limitaciones impuestas por los sistemas entrelazados de opresión, mientras que la esperanza es el motor que impulsa la incesante búsqueda de una comunidad educativa más equitativa. Es por ello que el aula se convierte en un espacio de transformación social.

### **4.3. Pedagogía comprometida: acción docente**

La trilogía educativa de hooks, con su carácter profundamente testimonial, ofrece una perspectiva singular sobre la docencia y sus prácticas. En este epígrafe, examinaremos la pedagogía comprometida planteada por bell hooks, centrando nuestra atención en el desempeño del docente en el aula y en las contribuciones específicas que hooks realiza respecto a su papel educativo. Para ello, nos centraremos fundamentalmente en la reflexión en torno a la corporalidad y las prácticas docentes, la construcción de una comunidad de aprendizaje para, más adelante, hacernos cargo de la relevancia y de la necesidad de la articulación de una voz propia por parte del alumnado y del papel de la escucha activa.

Una de las reflexiones más audaces de hooks procede del papel que le confiere a la corporalidad del profesorado. El cuerpo es leído aquí como un texto en sí mismo. Por lo tanto, la presencia del docente en el aula viene acompañada de un efecto en el estudiante. Activa en el aula una serie de disposiciones y percepciones que rodean a su figura. Esto se debe a que su presencia “has a total effect on the development of the student, not just an intellectual effect but an effect on how that student perceives reality beyond the classroom” (hooks, 1994b, 137). Esta es la razón por la cual, más allá del aprendizaje, el cuerpo del docente se inscribe en el aula y su presencia causa una reacción<sup>119</sup>. Dicho de otro modo, el

---

<sup>119</sup> La influencia del cuerpo del docente en el aula va más allá del aprendizaje, generando una respuesta significativa en los estudiantes. Para un análisis más detallado sobre este fenómeno, puede consultarse: Gallo et al. (2020) y Martínez Álvarez y González Calvo (2016).

cuerpo del docente se enfrenta en el aula a las ideas preconcebidas que su alumnado posee sobre género, clase o raza. Este hecho, independientemente de la etapa educativa de la que se trate, se encuentra vinculado de manera estrecha con la posibilidad de ir más allá de la figura del profesorado omnipotente (hooks, 1994b). Precisamente por ello, para hooks, “liberatory pedagogy really demands that one work in the classroom, and that one work with the limits of the body” (1994b, 138). A su modo de ver, se ha producido un borrado de los cuerpos de los docentes con la intención de reforzar un modelo educativo autoritario. En este modelo la labor del docente se reduce a la mera transmisión de contenidos objetivos, con lo cual son independientes de quien los transmita ya que, de alguna manera, son intercambiables unos por otros. Esta idea hace que se pase por alto lo que el cuerpo aporta al aula. En este sentido, nuestra autora afirma que “we are all subjects in history” (hooks, 1994b, 139). Es por ello que otorgarle un valor a los cuerpos es concederle relevancia a qué les ha sucedido para que lleguen al aula, para que enseñen, además de atender a cómo el alumnado recibirá al docente en el aula. En otras palabras, tener en cuenta cómo los sistemas de opresión han afectado al cuerpo de la persona docente es una forma de iniciar un cuestionamiento radical, puesto que facilita la conversación en el aula sobre la desigualdad ya sea en términos de raza, género, sexo, orientación sexual, religión, etc. Esta convicción es la que le lleva a afirmar que:

We must return ourselves to a state of embodiment in order to deconstruct the way power has been traditionally orchestrated in the classroom, denying subjectivity to some groups and according it to others. By recognizing subjectivity and the limits of identity, we disrupt that objectification that is so necessary in a culture of domination (hooks, 1994b, 139).

En efecto, para romper con la objetivización de la figura del docente se ha de asumir su propia subjetividad en el aula. Este hecho posibilita que se active una pedagogía comprometida<sup>120</sup>. Con demasiada frecuencia, las clases son utilizadas meramente como un espacio de actualización de contenido formal, sin

---

<sup>120</sup> Hooks (1994b, 2003b y 2010) considera el aula como un espacio que, a primera vista, parece neutral, pero que en realidad encubre los diversos sistemas de dominación que han condicionado la llegada de los cuerpos a ese entorno. En este sentido, se podría afirmar que la pedagogía comprometida desarrollada por hooks actúa como un proceso de desvelamiento (ἀλήθεια), revelando cómo el racismo, el clasismo y el sexismo influyen a través de los sujetos presentes en el aula.

embargo, raras veces cuentan con profesorado que desee desarrollar ideas progresistas en el aula. Es más, aquí podríamos llamar “espacio de confort” a esas rutinas en las que el profesorado se encuentra cómodo reproduciendo jerarquías de dominación. La pedagogía comprometida implica un cambio completo de paradigma ya que supone un cuestionamiento radical de la práctica docente. De esta forma, hooks concibe la labor de la persona docente alejada de la tecnocracia y de los valores del modelo bancario de educación que van encaminados a la adaptación al mercado de trabajo pero que no configuran un desarrollo propiamente humano<sup>121</sup>. Esta idea procede del papel potencialmente emancipador que, como reparamos con anterioridad, hooks otorga a la cultura:

All of us in the academy and in the culture as a whole are called to renew our minds if we are to transform educational institutions –and society– so that the way we live, teach, and work can reflect our joy in cultural diversity, our passion for justice, and our love of freedom (hooks, 1994b, 34).

La pregunta que nos podríamos plantear ahora sería: ¿implica la educación bancaria un proceso de deshumanización? Según hooks, la respuesta sería, sin dudas, afirmativa. Para ella, el objetivo último que persigue cualquier aprendizaje que se dé en el aula tiene como objetivo proporcionar conocimiento sobre cómo vivimos en el mundo (hooks, 1994b, 13). El modelo de educación bancario minaría la finalidad misma del aprendizaje, puesto que menoscaba el propio desarrollo que potencialmente alberga el alumnado. Dicho modelo ha sido esquemáticamente resumido por George Yancy (2009, 43) a través de cinco principios:

1. The teacher teaches and the students are taught.
2. The teacher knows everything and the students know nothing.
3. The teacher thinks and the students are thought about.
4. The teacher talks and the students listen-meekly.
5. The teacher chooses and enforces his choice, and the students comply.

---

<sup>121</sup> Mediante la expresión *banking education* hooks se hace cargo del término propuesto por Paulo Freire (1974) para describir y criticar el sistema tradicional de la educación que entiende al alumnado como meros contenedores de conocimiento (Almanza-Vides et al., 2018; Micheletti, 2010; París Albert, 2018; Verdeja, 2019; Villalobos, 2000).

Cuando estos procedimientos son los pilares sobre los que se erige la pedagogía del aula, el modelo bancario se encuentra plenamente asentado como práctica. Y, en consecuencia, se detiene el pensamiento crítico, se ve reprimido. Ocurre, por lo tanto, lo que Freire había denominado como una “enfermedad de la narración” (1970, 75), en la que la clase magistral se convierte en la forma exclusiva de comunicarse con el aula. El pedagogo brasileño se refería con ello a la excesiva narrativa por parte de los educadores, quienes monopolizaban la mayor parte del tiempo en hablar, reduciendo a los estudiantes a un rol pasivo y otorgando al educador el papel de único sujeto activo. En consecuencia, el único sujeto real es, entonces, aquel que narra, pues es quien ostenta el conocimiento y, por lo tanto, el discurso. Freire sostiene que, para superar esta dinámica, es necesario alcanzar una auténtica humanización, pues:

La liberación auténtica, que es la humanización en proceso, no es una cosa que se deposita en los hombres. No es una palabra más, hueca, mitificante. Es praxis, que implica la acción y la reflexión de los hombres sobre el mundo para transformarlo (1970, 88).

Observamos aquí cierto paralelismo con la convicción de hooks de que para que el conocimiento tenga lugar debe estar enfocado a la acción y a la mejora de la sociedad. Es por ello por lo que cualquier profesional del ámbito de la educación que crea en esta pedagogía crítica estará fuertemente comprometido con la pertinencia en abordar, de forma constructiva, asuntos de índole social. Algo que, en palabras de hooks, supone “welcoming the opportunity to alter our classroom practices creatively so that the democratic ideal of education for everyone can be realized” (1994b, 189). Sin embargo, esta tarea no es tan sencilla. Puesto que el peso de las instituciones universitarias o educativas ejerce, especialmente en el contexto norteamericano, una gran influencia en las relaciones que se dan en el aula. En consecuencia, hooks concluye que:

We inhabit real institutions where very little seems to be changed, where there are very few changes in the curriculum, almost no paradigm shifts, and where knowledge and information continue to be presented in the conventionally accepted manner (hooks, 1994b, 143).

Esta es la razón, por la que es complicado por parte del profesorado abandonar esa forma tradicional de presentar el contenido del currículum y tener cierta autonomía dentro de la propia institución. No solo porque cambiar el paradigma educativo es difícil, sino porque se encontrará igualmente con otra resistencia. La de los propios estudiantes quienes interpretarán como una falta de seriedad la puesta en marcha de paradigmas educativos menos conservadores o simplemente alejados del modelo bancario (hooks, 1994b). Además de este hecho, los paradigmas conservadores están tan firmemente arraigados en la práctica docente universitaria que incluso el deleite intelectual llega a ser penalizado en el aula tradicional. Cuando esto sucede, hooks sostiene que, para mostrar la valía de los profesores, estos han de aferrarse a un modelo tradicional, donde se muestre rigor, seriedad y formalidad hasta provocar el hastío y aburrimiento del alumnado. Por ello, insiste hooks, transformar estas dinámicas es una tarea no exenta de obstáculos ya que “the habit of repression is the norm” (1994b, 150). En otras palabras, estamos tan acostumbrados a asumir y reproducir dinámicas de represión que las relaciones de poder en el aula pueden pasar completamente inadvertidas. Es más, con demasiada frecuencia las dinámicas de dominación vertebran la práctica docente. La convicción de hooks será la de afirmar, al contrario, que “education as the practice of freedom is not just about liberatory knowledge, it’s about a liberatory practice in the classroom” (hooks, 1994b, 150). De este modo, la libertad está vinculada al conocimiento, pero exige el acompañamiento de su propia ejecución. De ahí la relevancia de la pedagogía comprometida por parte del docente, quien no puede abrazar la educación como la práctica de la libertad sin construir en su aula las prácticas de libertad de su propio grupo-clase.

Este es el motivo que lleva a que la apasionante y compleja tarea de educar funcione en dos direcciones, o sea, del estudiante al docente y del docente al estudiante. En esa reciprocidad, se posibilita la construcción de la práctica de la libertad. La propia diversidad presente en el aula constituye un espacio que el profesorado puede aprovechar para cultivar la interacción con su alumnado. El diálogo, como señalábamos en el segundo epígrafe de este capítulo, será el camino a través del cual adentrarse en la construcción de una comunidad en el aula. Cuando esto ocurre, el estudiantado asume que tiene algo que decir, que sus experiencias son importantes y que poseen un valor más allá de lo que se enseña en aula. Es así como se articula el vínculo con su mundo.

Este planteamiento procede de la total convicción de hooks de que las aulas son un espacio donde subvertir las dinámicas de dominación. Por ello, iniciamos este apartado señalando la importancia del cuerpo del docente. Cuando los cuerpos comienzan a hablar y a compartir sus historias en el aula, se conectan con el mundo. La educación brinda, de este modo, la posibilidad de construir un arraigo con el mundo y de vincular a unas personas con otras. Por eso, hooks emplea el término comunidad de aprendizaje (*learning community*), el cual viene a referirse a un grupo que recupera la comunidad que las prácticas neoliberales le han arrebatado. Asumir este hecho conlleva que el docente deba enfocar su trabajo a favorecer que estas dinámicas se materialicen. Así lo ilustra hooks cuando alude a su experiencia al enseñar la poesía de James Baldwin en el aula:

From the moment class began I had to work with loving kindness and establishing a learning community, in a context where the expression of different viewpoints was potentially a threat to the well-being of gays and non-homophobic straight students (2003b, 135).

Este ejemplo refleja a la perfección cómo la pedagogía comprometida procede. Va un paso más allá al reconocer que el aula puede ser un espacio para desactivar las dinámicas de opresión y evidenciar sus efectos. A esto también se añade la posibilidad de abordar la diferencia entre los discursos de odio y las opiniones. La clave, según hooks, para discernir entre ambos, implica hacerse cargo del daño en la autoestima y el bienestar que puede tener nuestra opinión en otra persona (2003b, 136). Hooks identifica el respeto y la responsabilidad como ejes vertebradores. Si ambos guían el juicio, podremos ser plenamente conscientes del impacto de cuánto daño y dolor pueden infringir nuestros pensamientos en otras personas. Observamos aquí su convicción en que la comunidad de aprendizaje permite reconectar con el mundo porque enriquece la experiencia de lo que desde el patriarcado capitalista supremacista blanco se ha construido como otredad.

De esta manera, este proceso que no deja de ser un acto de reconocimiento se configura a través de la articulación de una voz. Enunciar una voz propia supone algo más que contar la experiencia personal de cada cual. Para hooks, es “it is using that telling strategically –to come to choice so that you can also speak freely about other subjects” (1994b, 148). Esa narración estratégica es una parte

esencial de la pedagogía comprometida. Poder hablar de la experiencia individual y compartir las narrativas personales vinculadas a la información académica es lo que potencia, en opinión de hooks, nuestra capacidad de conocer. Algo que, en demasiadas ocasiones, queda desestimado en las aulas y conlleva a un alejamiento de la realidad que conoce el estudiantado. Podríamos, por lo tanto, afirmar que para hooks conectar con las narrativas personales del estudiantado permite hacer que el aprendizaje sea realmente significativo. De hecho, la tragedia de la educación es no promover la libertad y, al mismo tiempo, que las prácticas más represivas sean aquellas que gozan de mejor reputación. En tal caso, cuando el personal docente que proviene de contextos menos privilegiados económicamente comparte sus perspectivas es cuando, se consigue revertir el orden de experiencias en el aula; es decir, cuando no son las experiencias, conocimiento y actitudes de las personas más privilegiadas materialmente sobre las que se construye el conocimiento del aula. Es, en esta situación, cuando la transgresión puede comenzar a dibujarse como posibilidad puesto que se produce un ensanchamiento del mundo, un desborde a la experiencia hegemónica.

Las reflexiones de hooks en torno a la educación no dejan de ser experiencias autobiográficas, algo que nos permite asistir al cambio cultural que tuvo lugar en las aulas estadounidenses entre la década de los noventa y la primera década del nuevo milenio. En este viaje a las aulas y su realidad, hooks ofrece su particular visión sobre las inquietudes de los docentes frente a los cambios sociales aportando nuevas perspectivas y generando debates. Aunque hay temas recurrentes en su trilogía educativa, también aparecen nuevas reflexiones en torno al papel de la imaginación, la autoestima o la integridad en el aula. Todas estas cuestiones surgen del deseo de convertir el aula en un lugar de intenso aprendizaje y de libertad (hooks, 2010, 5). En este sentido, como ha señalado la profesora Roberta Ferrari, el trabajo sobre pedagogía de hooks no es solo relevante en tanto en cuanto supone una crítica a la academia corporativa, sino que también pone sobre la mesa “the relationship between feminist and Black movements and transformations of educational institutions” (2023, 29). Por esto, su escritura se convierte en una potente herramienta para cuestionar y

transformar las estructuras opresivas dentro de las mismas instituciones educativas<sup>122</sup>.

Ahora bien, si en el aula es relevante lograr que el alumnado consiga tener una voz propia, es, por otro lado, fundamental también que se cultive un ambiente donde se aprenda y donde la escucha respetuosa tenga lugar (hooks, 1994b). Con esto, hooks matiza que no se trata de convertir lo que cualquier persona diga en el aula en algo verdadero, pero sí que se mantenga en consideración un espacio de escucha activa y de respeto donde el grupo pueda expresarse. Sobre todo si se quiere romper con la dinámica previamente mencionada, en la que parece que la única persona que tiene algo relevante que aportar al aula es la figura del docente. Esta apreciación, aclara hooks, no significa cuestionar el conocimiento experto del docente, sino comprender que para que lograr una experiencia educativa transformadora, la práctica docente debe estar conectada con las personas que están involucradas en la experiencia de aprendizaje. A este respecto, hooks señala que:

One of the reasons I appreciate people linking the personal to the academic is that I think that the more students recognize their own uniqueness and particularity, the more they listen. So, one of my teaching strategies is to redirect their attention away from my voice to one another's voice (1994b, 151).

El verdadero reto, por lo tanto, consiste en transformar el aula desde los agentes que la conforman. Esta convicción lleva a hooks a enfatizar que “to me engaged classroom is always changing” (1994b, 158). Ahora bien, esta ambiciosa tarea implica, como se ha subrayado arriba, un trabajo conjunto por parte del alumnado y del profesorado, pero indudablemente también asigna una tarea muy concreta a los docentes: “our task is to empower students so that they have the skills to assess their academic growth properly” (hooks, 1994b, 157). Se trata, en esencia, de una cuestión de equilibrio de poder. La autora confiesa que en un

---

<sup>122</sup> De hecho, hooks (2003b) examinó cómo el surgimiento de los estudios feministas y los *Black Studies* desafiaron el conocimiento tradicional cuestionando el conservadurismo social. También analizó cómo el supremacismo blanco debilitó los estudios de género y el patriarcado continuó siendo negado dentro de los *Black Studies*. Según hooks, esto permitió que estas disciplinas fueran absorbidas por las instituciones educativas y, en consecuencia, que se viera reducido su potencial transformador. En palabras de la poeta y ensayista jamaicano-estadounidense June Jordan: “What is the university, until we arrive? Is it here the teachers of receive their training? It is here the powerful become more powerful. Is it here the norms of this abnormal power, this America, receive the ultimate worship of propagation” (1981, 50).

primer momento temía abusar de su poder en el aula, pero luego comprendió que el poder no es en sí mismo negativo, sino que la cuestión es más bien cómo tratar ese poder de una forma constructiva (hooks, 1994b, 187).

En definitiva, la tarea del docente es sumamente complicada, ya que busca crear un espacio de respeto y escucha donde el aprendizaje se configure en torno a las narrativas personales del alumnado. Además, requiere un profesorado dispuesto a cuestionar y reflexionar sobre su propia metodología y su propia posición. No obstante, no será una tarea sencilla ya que, tal y como expone hooks, “nothing about the way I was trained as a teacher early prepared me to witness my students transforming themselves” (1994b, 195). Para que dicha transformación tenga en efecto lugar, también se ha de aprender a poner en cuestión la labor docente, reformular y analizar de forma exhaustiva las dinámicas de poder que se reproducen entre alumnado y profesorado. En otras palabras, apostar por una pedagogía comprometida implica cuestionar de forma natural la práctica docente, evaluarla críticamente y reformularla cuando sea necesario. Para hooks, este planteamiento se sustenta sobre la creencia de que “we are all equally committed to creating a learning context” (1994b, 153). Todas estas cuestiones evidencian cómo de crítica es hooks frente a la figura del profesorado que se iba consolidando y cómo esto no deja de ser una buena muestra de su compromiso pedagógico. En *Teaching to Transgress* (1994b), hooks señala la estrecha relación entre el sistema universitario estadounidense y el sistema bancario, subrayando que el modelo educativo, cuando se convierte en negocio, complica significativamente cuestionar el *statu quo* (1994b, 203). Para hooks, este vínculo entre la educación y la privatización tiene, en general, consecuencias negativas, pues en ocasiones limita o condiciona el progreso profesional del profesorado. Esta incapacidad de cuestionar el *statu quo*, asimismo, no es más que otra de las constantes de la cultura estadounidense de su época, como ella misma señala:

In our society, which is so fundamentally anti-intellectual, critical thinking is not encouraged. Engaged pedagogy has been essential to my development as an intellectual, as a teacher/professor because the heart of this approach to learning is critical thinking. Conditions of radical openness exist in any learning situation where students and teachers celebrate their abilities to think critically to engage in pedagogical praxis (1994b, 202).

En consecuencia, la pedagogía comprometida requiere de una firme implicación personal por parte del docente. Esta idea se encuentra desarrollada en la última entrega de la trilogía educativa *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom* (2010), donde hooks sostiene que, para que el aula se convierta en un espacio afectivo y transformador, es necesaria contar con la voluntad del profesorado. La voluntariedad implica el deseo y la disposición de cuestionar las normas hegemónicas que perpetúan la injusticia, a través del racismo, el sexismo y el clasismo dentro del aula. Pero es que, además, el docente voluntarioso irá un paso más allá de transmitir conocimientos, estará siempre dispuesto a enfrentar los problemas asociados a una enseñanza que, en ocasiones, refuerza la opresión. En función de la manera en que se manifieste esta voluntariedad, hooks clasifica al profesorado en tres categorías: quienes ven el trabajo educativo como una tarea que les proporciona largas vacaciones; quienes se ven a sí mismos como transmisores de información que fácilmente puede medirse, en definitiva, evaluarse; y, finalmente, “those who were committed to expand the intelligence of their students—to helping students learn more” (2010, 33). Son estos docentes, quienes, según la experiencia educativa de nuestra autora, dejaron una profunda huella en ella y sirvieron de inspiración a sus estudiantes. Serán igualmente ellos quienes puedan hacer del aula un espacio amoroso en donde aprender en comunidad. Cuando esto no tiene lugar, se corre el riesgo, nos alerta hooks, de convertir los espacios de aprendizaje en lugares de deshumanización del alumnado, ya sea por no proporcionarle un acompañamiento que les permita descubrir qué se les da bien realmente, o bien sea por reproducir las dinámicas de avergonzamiento, tal y como comentábamos en otro apartado de este capítulo. En su experiencia, asegura que “even though I had a clearly defined purpose as a teacher, I did not understand at the beginning of my teaching career that the majority of students would arrive in the classroom colonized in their minds and imaginations” (hooks, 2010, 35). Esta situación puede llevar a que el propio docente se enfrente al rechazo de sus estudiantes, lo que obligará a ambas partes a gestionar el conflicto en el aula.

A lo largo de este análisis, hemos argumentado que el docente actúa como facilitador de la transformación en el aula, realizando un esfuerzo consciente por fomentar la participación y el pensamiento crítico. De este modo, puede ser visto como una figura de resistencia, que se opone a las estructuras que perpetúan la desigualdad. Algo que no está exento de asumir riesgos o ir en contra de las

expectativas institucionales. Igualmente, es una figura que acompaña y sostiene el aprendizaje como un mediador de diálogos. Su voluntariedad radica en ese esfuerzo consciente de estar dispuesto a promover el diálogo. Todo esto lleva a que, desde la perspectiva de la pedagogía comprometida de hooks, el docente sea percibido como un modelo ético. Es alguien que no solo trasmite conocimientos, sino que encarna los valores que busca cultivar en su alumnado, principalmente, la justicia y la integridad. Siguiendo las enseñanzas de Freire, hooks entiende al docente como un sujeto consciente y crítico, que resiste las estructuras opresivas a través de su praxis pedagógica. La ética del docente, por tanto, no reside únicamente en lo que enseña, sino en cómo lo enseña y en la relación dialógica que establece con sus estudiantes, basada en la igualdad, el respeto y el reconocimiento. No obstante, hooks irá un paso más allá de Freire profundizando en su análisis sobre las cuestiones de género y raza e incorporando estos temas a la tarea liberadora de la pedagogía.

En síntesis, hooks complejiza a través de su análisis la figura y la tarea del docente, ya que asume que su labor trasciende la de ser especialista de una materia determinada. A este rasgo profesional se le añade un saber hacer, debe convertir en tarea habitual la reflexión crítica sobre su propio proceder. El docente, según hooks, debe tener especialmente presente cuál es la narrativa personal que recorre su historia para poder hallar en ella un potencial transformador en el aula. Lo cual implica que debe saber ilustrar cómo le han atravesado las dinámicas de poder en su trayectoria y cómo se ha contribuido su subjetividad. Compartir esa estela de opresión es una de las piezas fundamentales para hacer del aula un espacio de radical apertura y de escucha activa desde el que promover el reconocimiento mutuo y oponer resistencia a las formas hegemónicas de dominación. Solo de esta manera, la pedagogía comprometida repercutirá en todos los agentes involucrados en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Solo así, la educación puede encontrar los cauces para convertirse en la práctica de la libertad.

#### **4.4. Anatomía de un lugar de radical apertura: el aula**

Si en el apartado anterior nos adentrábamos en las cualidades y prácticas del docente, en este epígrafe nos centraremos en analizar qué consecuencias

implica para el aula la puesta en marcha de una pedagogía comprometida. Bajo nuestro punto de vista, las características que hooks destaca en su pedagogía nos permiten comprender el aula como un *homeplace*: un espacio que desde el ámbito de la educación se convierte en un espacio de reparación. Este enfoque entiende el aula como un espacio de radical apertura, configurado como un entorno seguro cuyos pilares fundamentales son la diversidad y la inclusión, además de incorporar el amor como práctica pedagógica y fomentar la evaluación continua del docente mediante la sabiduría práctica. Además de integrar el amor como práctica pedagógica y la evaluación constante por parte del docente a través de la sabiduría práctica.

Para hooks, el aula es un espacio de apertura radical, lo cual implica que el profesorado debe estar comprometido con el pensamiento crítico. Este compromiso requiere “much courage and imagination” (2010, 10), ya que brinda la posibilidad de que el estudiantado se habitúe a ejercer su libertad. La apertura radical permite celebrar la diversidad además de atender al desacuerdo y encaminarnos hacia una vinculación colectiva en la búsqueda del conocimiento y de la verdad (1994b, 33). Escuchar todas las voces presentes en el aula, especialmente aquellas que provienen de los márgenes por razones de raza, sexo o clase, permite que este espacio se convierta en un lugar donde puedan amplificar y compartir sus experiencias. Cuando esto sucede, se logra articular una verdadera comunidad de aprendizaje. De esta forma, hooks ilustra las implicaciones del aula como un lugar de radical apertura:

The classroom, with all its limitations, remains a location of possibility. In that field of possibility, we have the opportunity to labour for freedom, to demand of ourselves and our comrades, an openness of mind and heart that allows us to face reality even as we collectively imagine ways to move beyond boundaries, to transgress. This is education as the practice of freedom (1994b, 207).

La noción de libertad de hooks es profundamente comunitaria. Somos libres en tanto en cuanto somos más conscientes de nuestra interdependencia. Por eso, trata de mostrar que el individualismo liberal ha terminado por significar un asalto a lo comunitario (Brosi y hooks, 2012, 84). Su convicción es que en el terreno educativo radica la posibilidad de cuestionar críticamente las estructuras de poder y opresión. En este sentido, hooks puntualiza que “the genuine staff of life is our interdependency, is our capacity to feel both with and

for ourselves and other people” (Brosi y hooks, 2012, 84). Comprender la libertad de esta manera facilita la exploración de nuestro rol en los sistemas entrelazados de opresión. Así, el proceso educativo permite que el aula sea un espacio donde se revelan las opresiones y se imaginen nuevas formas de ser libres.

Comprender el ecosistema del aula de esta forma requiere que este se construya como un espacio seguro. Viene a ser un refugio desde el que explorar nuevas formas de relacionarse. Esta es la razón que la lleva a afirmar que los docentes deberán ser especialmente pacientes y vigilantes (1994b, 33). Construir una comunidad de aprendizaje será, por tanto, una tarea ambiciosa que conllevará sostener conflictos y malestares, atendiéndolos desde un espacio de seguridad. La pedagogía comprometida facilitará ese proceso en la medida en que promueva un entorno inclusivo en el que las diferencias sean respetadas y vistas como oportunidades para el crecimiento colectivo. El concepto de aula como espacio seguro implica la creación de una comunidad dialogante que refuerza tanto la comprensión mutua como el sentido de comunidad. Así pues, la vigilancia a la que aludíamos anteriormente debe entenderse como una estrategia para abordar de forma constructiva los conflictos en beneficio de todo el grupo. Esta es la razón que conduce a hooks a afirmar que “to build community requires vigilant awareness of the work we must continually do to undermine all the socialization that leads us to behave in ways that perpetuate domination” (2003b, 36). A nuestro parecer, es fundamental reparar en este hecho puesto que hooks como docente experimentada está apuntando a la falta de formación que se proporciona al profesorado para manejar los conflictos en el aula. Lo que viene a decir es que atender al clima emocional de la clase es fundamental para poder crear una auténtica comunidad de aprendizaje. Si la pedagogía comprometida aspira a construir espacios de seguridad en el aula, un conflicto nunca podrá convertirse en una situación que devenga en rabia o tristeza en el aula (hooks, 2010, 86). Todos los esfuerzos pedagógicos de la persona docente irán encaminados a cultivar la confianza para que cuando surja un conflicto se pueda articular como “open dialectical exchange and positive dissent” (2010, 87). Lo que conlleva cuidar las palabras y asumir con un tono no combativo, sino dialogante, cada situación. En otros términos, hooks asume que las aulas son espacios donde que se produzca conflictos entre alumnado o bien entre profesorado y el alumnado es algo habitual. Y, justamente, por ello, la pedagogía debe orientarse a considerar el aula como un espacio de seguridad, donde se pueda practicar la

escucha activa y una radical apertura a los demás. Esta postura que previene la escalada de conflictos evita que se conviertan en situaciones dañinas para todas las personas que forman parte del aula. Es más, hooks asegura que “when we teach our students that there is safety in learning to cope with conflict, with differences of thought and opinion, we prepare their minds for radical openness” (hooks, 2010, 88).

Otro de los elementos clave del aula como un espacio de radical apertura es el humor. Aunque a menudo subestimado en la pedagogía, para hooks, el humor se convierte en el aula en una fuerza mediadora, siendo particularmente útil en aulas donde se están explorando nuevas formas de pensar o conocer (hooks, 2010, 72). El humor como fuerza mediadora puede revitalizar situaciones que resultan tediosas o que requieren un gran esfuerzo conceptual, ayudando a relajar la situación y creando espacios más distendidos desde los que seguir aprendiendo. Sobre el papel del humor en el aula hooks mantiene que:

Classes where students are being taught to confront dominator culture and its concomitant racism, sexism, class elitism, religious fundamentalism, homophobia, etc., can both depress the spirit and awaken feelings of powerlessness. When major differences of identity, experience, thought, and opinion are evident, tension and conflict can and does erupt in the classroom. Humor can provide a needed break from serious, intense material and discussion (2010, 72).

Al integrar el humor en las interacciones diarias, los docentes pueden dismantelar barreras, aliviar tensiones y crear un ambiente de confianza y apertura. Algo que no solo favorece la participación activa, sino que también contribuye a la reparación de la autoestima de aquel alumnado que procede de entornos más humildes. El hecho de reír juntos contribuye a construir un sentido de comunidad y pertenencia, convirtiéndose en una herramienta transformadora que refuerza la autoafirmación y el empoderamiento dentro del proceso educativo.

Algo que nos lleva a detenernos en otro de los elementos que articulan el aula para hooks: la atención a la autoestima del alumnado. El papel que desempeña el profesorado en el desarrollo de la autoestima de su alumnado trasciende su labor, no tanto porque no sea un tema que les preocupe como profesores, sino porque para hooks, es un rasgo del que precisamente suelen

carecer muchos docentes (hooks, 2010, 123). Especialmente si proceden de entornos desfavorecidos o de ambientes educativos donde se han desarrollado dinámicas de avergonzamiento y culpa. Con cierta resignación, hooks asume que “it is no wonder that our classrooms are often places where authoritarian values rule the day” (2010, 124). De lo que hooks se está haciendo cargo aquí es de cómo las dinámicas de avergonzamiento dejan huella en el carácter y en la autoestima del alumnado<sup>123</sup>. Si se desea hacer de las aulas espacios seguros, se ha de promover la autoestima del estudiantado mostrándoles aprecio por su potencial, al igual que construir una confianza que les permita ver sus propias fortalezas (hooks, 2010, 125). Algo que, para nuestra autora, debería mantenerse alejado de las posturas simplificadas que, través del modelo de *coaching* neoliberal, han conseguido reducir la autoestima a una mera cuestión de narcisismo o egoísmo (hooks, 2000, 66).

En consecuencia, la autoestima del alumnado se cultiva a través de la práctica amorosa. Sin un afecto profundo por quienes somos, sin esa aceptación que proviene de afirmarnos como seres humanos vinculados necesariamente a nuestra comunidad, será muy complicado, nos dirá hooks, que podamos alcanzar un control sobre nuestras acciones. De esta forma, la ética amorosa de hooks se proyecta sobre su pedagogía comprometida. Por lo tanto, implica una reformulación de cómo comprendemos el proceso de enseñanza y aprendizaje y en cómo entendemos el aula. Dicho de otro modo, el aula como un espacio de radical apertura que promueve la educación como práctica de la libertad es posible si y solo si viene acompañado de un cambio radical por parte de profesorado y alumnado. Para hooks, es una tarea especialmente compleja cuando se trata de formación superior universitaria, ya que para cuando el alumnado llega a esa etapa percibe su formación desde un lugar de comodidad, no está familiarizado con el pensamiento crítico y, precisamente por ello, mostrará reticencias a cambiar su papel en el aula (hooks, 2010, 112). De este modo, el aula se convierte es un espacio de posibilidad donde:

---

<sup>123</sup> En un sentido próximo, el filósofo y crítico cultural británico Mark Fisher (2021) ha remarcado como en su propia persona sentía el “sentimiento de vértigo, pánico y horror”, una especie de “síndrome del impostor”, que le albergaba y le interpelaba en la idea de ser un fraude en su ejercicio como profesor y universitario, al provenir de una clase baja, a pesar de que había obtenido una beca doctoral con las mejores calificaciones. Fisher, como otros muchos docentes, se sentía muchas veces “fuera de lugar”.

We have the opportunity to labor for freedom, to demand of ourselves and our comrades, an openness of mind and heart that allows us to face reality even as we collectively imagine ways to move beyond boundaries, to transgress. This is education as the practice of freedom (1994b, 207).

La educación como práctica de la libertad no puede desentenderse de la diversidad, ya que es un elemento fundamental que enriquece y fomenta el diálogo. De esta forma, hooks sostiene que “in a racially integrated educational setting we all have the opportunity to learn in the context of diversity, to be critically conscious of difference without allowing difference to keep us apart” (hooks, 2003b, 81). No obstante, hooks también advierte de que “issues of diversity both inside and outside of the classroom once openly addressed are slowly being pushed back into the realm of silence and misinformation” (2010, 110). Esta tendencia socava el potencial transformador de la educación. La diversidad tanto en los cuerpos como en la metodología docente “often created a constructive context for improved dialogue and engagement” (hooks, 2010, 105). Asumir la diversidad como un pilar fundamental del aula puede ser igualmente entendida como una estrategia para impedir que cuestiones como la raza, el género o la clase se vean como problemas individuales. Lo que busca la pedagogía comprometida es mostrar que se trata de cuestiones colectivas vinculadas a estructuras de poder. Atender a la diversidad del aula es una forma de activar políticamente a quienes pueden reconocer lo común en lo individual y lo político en lo social. Aquí es donde reside el poder emancipador que puede articular el aula como un lugar de radical apertura.

A esto habría que añadir, como otra de las aristas del aula, la presencia del amor. Según Marilyn Edelstein (2009, 186), muy pocas contribuciones procedentes de la teoría feminista postmoderna han explorado las posibilidades políticas y éticas de la noción de amor más allá de su significado afectivo-sexual. Por el contrario, el trabajo de hooks ofrece, para Edelstein, “ways to reimagine love from both feminist and postmodernist perspective and in relation to both ethics and politics” (2009, 186). Además, según esta autora, “hooks sees the liberatory possibilities of postmodern theories of subjectivity and postmodern critiques of both gender and racial essentialism” (Edelstein, 2009, 189). En otras palabras, el concepto de amor que propone hooks deviene como una herramienta que se vincula de igual forma con una parte espiritual y otra manifiestamente política. Ambas serán vistas como una propuesta de emancipación que ve en la

educación la posibilidad de transformar los diversos sistemas de dominación. Uno de los primeros aspectos a destacar es el especial papel que le confiere hooks al amor en el aula. El amor hacia los estudiantes y al trabajo mismo de educar serán una parte fundamental de los docentes que apuesten por una pedagogía comprometida. Asumir este hecho es para nuestra autora atender a un diálogo que suele ser tabú (hooks, 2003b, 127). Hablar de amor en el aula, de enseñar con amor, de construir una docencia amorosa es ir más allá de las relaciones profesorado-estudiantes para atender a las conexiones emocionales y personales que se dan en el aula. Una apreciación que se encuentra en las antípodas de lo que se suele dar en la práctica docente, donde la objetividad y la distancia que se asume con respecto a lo que se enseña suele ser entendida como neutralidad (hooks, 2003b, 129). Para nuestra autora, esto sería posible, hasta cierto punto, cuando estamos hablando de estudios de contenido científico, pero considera que es inapropiado cuando se asume la enseñanza de humanidades. Asumir ese punto de vista neutral es sinónimo de objetivización del alumnado. Este modelo, predominante en las universidades estadounidenses, además de negar la conexión entre los estudiantes, fomenta un ambiente competitivo que, en palabras de hooks: “objectivism negates community, the emphasis on competition furthers the sense that students stand in an adversarial relationship to themselves and their teachers” (2003b, 130). Si a esto le sumamos que la propia estructura universitaria está basada en un sentimiento de indefensión por parte del estudiantado, muy especialmente cuando pertenecen a grupos discriminados, se acaba por reproducir dinámicas competitivas que deshumanizan a los estudiantes. Además de las dinámicas de avergonzamiento<sup>124</sup>, existen estructuras de poder que, según hooks, se traducen

---

<sup>124</sup> Esta llamada de atención se traduce en su planteamiento de mantener una vigilancia crítica por parte del profesorado, especialmente cuando se trata de estudiantes que pertenecen a grupos marginalizados que llegan a entornos que todavía se encuentran conformados por políticas de dominación: “students of color (or marginalized individuals of any group, that is, a Jew at a Christian school, a gay person in a predominantly heterosexual and heterosexist environment)” (hooks, 2003b, 99). En estos casos, los estudiantes acceden al aula desde un proceso de subalternización, de extrañamiento como el invitado o el extranjero. Esta dinámica obedece a una compleja socialización diferenciada en la que la vergüenza juega un papel importante en el proceso educativo no solo de la infancia negra, sino también de otros colectivos. Esto es “often black students, students of color, a gay students of all races seek out classes where they are in the majority or social spaces to avoid being «seen» and shamed” (hooks, 2003b, 100). Avergonzar al estudiantado negro es, en demasiadas ocasiones, una práctica que se da en algunos contextos educativos estadounidenses. Consiguiendo con ello que, a pesar de las excelentes habilidades que posean, perciban que su rendimiento en el aula no es el esperado ya que las dinámicas del aula están asentadas sobre ejes de dominación que se traducen en avergonzar al estudiantado racializado o que se encuentra fuera del paradigma heterosexual (hooks, 2003b, 100).

en rituales sadomasoquistas donde el dolor, la humillación y el proceso de vergüenza configuran la vida cotidiana en el aula (2003b, 131). Ante este proceso, la teoría pedagógica de nuestra autora pasa por comprender el amor en un sentido político. El amor y la educación, íntimamente vinculados en la visión de bell hooks, son fuerzas transformadoras que liberan a las personas de las cadenas del machismo, sexismo, racismo y clasismo. Hooks entiende el amor no solo como un acto individual sino como una ética política que cultiva la empatía y la compasión, utilizando esta energía para forjar un cambio social y desafiando las estructuras de supremacía y patriarcado (Leal, 2022).

El amor posibilita una ruptura de esa objetivación, atiende a la parte relacional y asume que los sentimientos son un componente del aula. Para hooks, la profesión docente es, en su mejor expresión, una profesión de cuidado (hooks, 2003, 86). El amor confiere a la educación un componente de reconocimiento, posibilitando acabar con las dinámicas de dominación lo cual implica un fuerte compromiso de servicio hacia los estudiantes (hooks, 2003b, 137). Tanto es así que, cuando esto no sucede, el aula se convierte en un espacio destinado a la apatía tanto de educadores como de educandos (2003b, 133).

También conviene señalar en relación a este aspecto, que hooks advierte de los tintes psicologicistas de su propuesta. Este es el motivo que la lleva a aclarar que no se trata de reducir la tarea del profesorado a la de terapeutas, pero sí insiste en que, si no se atiende el clima emocional del aula, difícilmente se lograr un aprendizaje significativo (2003b, 133). Que el amor esté presente como un elemento más en el aula significa que el profesorado ha de sumirse en una tarea crítica de su propio desempeño. La experiencia docente con respecto al aula deviene desde esta óptica en una tarea en transformación que demanda de una atención emocional del cuerpo docente. El profesorado, en definitiva, además de tener la tarea de transmitir un conocimiento y formar al grupo, debe comprender la relevancia de dedicar tiempo y escucha a las emociones del estudiantado presente en el aula. ¿Cómo sería entonces el paisaje de un aula en la que esa experiencia está ocurriendo? Hooks lo describe así:

The loving classroom is one in which students are taught, both by the presence and practice of the teacher, that critical exchange can take place without diminishing anyone's spirit, that conflict can be resolved constructively. This will not necessarily be a simple process (hooks, 2003b, 135).

La pedagogía comprometida debe construirse comprendiendo que el amor debe estar presente en el aula promoviendo el reconocimiento que se desarrolla a través del diálogo y que facilita con su práctica el ejercicio de la libertad. Lo que confiere al amor una potencialidad para la construcción de alianzas políticas (Edelstein, 2009, 197). Algo que no haría más que cuestionar las relaciones de poder para “the transformative power of love is the foundation of all meaningful social change” (hooks, 2001, 16-17). El amor, por lo tanto, crea la posibilidad del reconocimiento y la reparación dentro de un sistema de dominación que se caracteriza por infligir dolor. Según hooks, enseñar con amor permite responder de manera más eficaz a las necesidades particulares del alumnado (2010, 160). Cuando esto ocurre, el profesorado posee la habilidad de conocer el clima emocional del aula y, con ello, puede configurar una mejor experiencia de aprendizaje. Ser consciente de dicho clima permite igualmente tener en consideración qué elementos pueden ser los que estén bloqueando su capacidad de aprender o, contrariamente, cómo pueden potenciarlos. Revisitando las características que articulan el concepto de amor, defiende que “when we teach with love, combining care, commitment, knowledge, responsibly, respect, and trust, we are often able to enter the classroom and go straight to the heart of the matter” (2010, 161). El componente amoroso en la enseñanza facilita la creación de un vínculo de reconocimiento mutuo entre el alumnado y el profesorado. Este vínculo es crucial en la pedagogía comprometida donde el poder del profesorado para cultivar relaciones significativas permite que cada estudiante se sienta valorado y considerado como una parte integral del grupo. Así, la práctica del amor no solo enriquece la experiencia educativa, sino que también refuerza el sentido de comunidad y la participación activa de todos los miembros en ella. Este compromiso también implica que el profesorado cuestione activamente el pensamiento supremacista blanco, ya que hasta que esto no sucedió “most classrooms were not a setting where students were taught in such a manner that the values of honesty and integrity were at the core of learning” (hooks, 2010, 31). Para lograrlo, siempre ha sido necesario implementar prácticas contrahegemónicas que permitan evidenciar y abordar los diferentes sistemas de opresión en el aula. Por lo tanto, el trabajo docente debe orientarse hacia la confrontación del supremacismo blanco presente en el entorno educativo. A este respecto, LaCom y Hadley han sostenido que “one way in which the classroom has been a radical space of

possibility for hooks [...] has been in terms of explorations of whiteness” (2009, 63). Afrontar el supremacismo blanco permite que el aula se convierta en un espacio donde es posible subvertir y transformar las relaciones de poder raciales. Sin embargo, hay un riesgo, cuando el aprendizaje se encuentra vinculado exclusivamente al futuro laboral, principalmente a la búsqueda de empleo, olvida su vinculación con el presente. Por eso, hooks afirma que “the present is a place of meaning” (2003, 165). Cuando esto sucede, cuando la labor docente proporciona sentido al ahora, es cuando se hace uso de la sabiduría práctica (*practical wisdom*).

Uno de los aspectos finales que bell hooks incorpora en su visión sobre la apertura del aula es la sabiduría práctica que el docente debe integrar en su práctica pedagógica (2010, 185). Esta se encuentra estrechamente vinculada al pensamiento crítico y ambas son “the insistence on the independent nature of theory and fact coupled with the awareness that knowledge cannot be separated from experience” (hooks, 2010, 185). Hay una predisposición por parte de la pedagogía comprometida de hacerse cargo del continuo cuestionamiento que supone la acción docente dado que “all genuine learning requires of us a constant open approach, a willingness to engage invention and reinvention, so that we might discover those places of radical transparency where knowledge can empower” (hooks, 2010, 187). Esta perspectiva convierte al aula en un espacio de apertura radical, donde la educación se transforma en una práctica liberadora, ya que no se limita a repetir saberes tradicionales, sino que abre nuevas posibilidades de mundo. Así, el aula se configura como un entorno dinámico.

Como hemos señalado, el aula puede ser visto como una invitación a atender elementos sobre los que normalmente no se repara pero que pueden facilitar que el espacio de aprendizaje se convierta en un espacio de radical apertura hacia el mundo. Por esto, es importante entender cómo la concepción del aula, según hooks, permite transformarla en un espacio para crear una comunidad de aprendizaje abierta a escuchar y comprender diversas perspectivas. Lo cual implica asimismo el cuestionamiento dentro del aula de las estructuras de poder tradicionales y de los métodos de enseñanza convencionales. Este enfoque no solo tiene como objetivo preparar a los estudiantes para convertirse en profesionales de un campo específico, sino que, según hooks, también ofrece la oportunidad de reflexionar de forma ética en una sociedad cada vez más compleja y desigual. Tal vez por eso, sus palabras nos

inviten a asumir que “it takes practice to be vigilant, to beam that love out. It takes work” (2003b, 162).

#### 4.5. Reescribir para transformar: la literatura infantil de bell hooks

Una imagen capta nuestra atención. Bell hooks, con un libro en sus manos, lee a un niño en una biblioteca pública. Ambos, completamente inmersos en sus páginas, parecen olvidar el mundo a su alrededor. Ese instante compartido va más allá de la lectura. Es un espacio abierto a nuevos imaginarios. La imagen de ambos se convierte en una danza de palabras que a través de la imaginación va adentrándose en el conocimiento. Es en esta escena donde la literatura infantil de bell hooks revela su poder transformador, trazando entre palabras y afectos un nuevo imaginario amoroso con y para la infancia negra.

Durante gran parte de los años noventa y a inicios de los dos mil, bell hooks recorrió numerosas bibliotecas públicas para presentar y leer sus cuentos infantiles a niñas y niños. La misma escritora que daba conferencias sobre las intersecciones sobre raza, clase y género, sobre teoría de la literatura, teoría feminista y análisis culturales en numerosas universidades, también se sentaba rodeada de pequeñas criaturas a leer cuentos. En el siguiente epígrafe, intentaremos dar cuenta de las razones que llevaron a bell hooks a adentrarse en la literatura infantil.

Los cuentos de bell hooks configuran en su conjunto narrativas de amor a la infancia negra. Encarnan la teoría política feminista que late tras cada una de sus publicaciones académicas y ensayísticas. En su libro de memorias *Wounds of Passion: A Writing Life* (1997) expresó cuánto disfrutaba de la compañía de la infancia y cómo esta relación la hacía sentir más en sintonía con el mundo (1997, 26). Esa conexión revela una cuenta pendiente con la infancia negra, la cual tradicionalmente se había visto desprovista de relatos amorosos en los que pudiera verse reflejada. De este modo, los cuentos *Happy to Be Nappy* (1999) *Be Boy Buzz* (2002a), *Homemade Love* (2002c), *Skin Again* (2004a) y *Grump, Groan, Growl* (2008) constituyen un intenso esfuerzo militante por educar a la infancia negra para que pueda confrontar el racismo tanto interno como externo, así como para luchar contra la poderosa maquinaria de avergonzamiento negro que padecía (Manuel, 2009).

Siguiendo la afirmación de Ursula K. Le Guin de que los seres humanos “éramos una especie verbal. Las palabras son las alas con las que vuelan tanto el intelecto como la imaginación” (2018, 273); las palabras que configuran los cuentos de bell hooks sobrevuelan su propuesta pedagógica, haciéndose eco de su ética del amor y articulando el antirracismo como el hilo conductor que los une. Las historias escritas por hooks se componen de una amalgama de lugares comunes –la familia, el juego, las emociones– revisitados desde la firme convicción de que son espacios de resistencia. En ellos, se detiene en mostrar el papel de la cocina en las historias familiares, el tiempo dedicado al cuidado del pelo, la belleza del pelo afro o la gestión de la rabia. Son relatos a través de los cuales hooks nos sumerge en el espacio doméstico de las familias afroamericanas. De este modo, desafían a las imágenes que el patriarcado capitalista supremacista blanco ha conformado sobre la infancia negra, construyendo en su lugar espacios amorosos en los que verse reflejados, en los que la negritud se convierte en un espacio de reconocimiento y respeto. Hooks puntualiza:

Black people living in an imperialist, white supremacist, capitalist, patriarchal culture are daily subjected to shaming. The entire world of advertising and mass media in general, which sends both the covert and overt message that blackness is negative, is part of the propaganda machinery of shaming. No black child who watches television every day for even a few hours can escape the indoctrination of white supremacist-based aesthetics that relentlessly convey the message that to be black or dark-skinned is to be defective, flawed (2003b, 136).

Los cuentos infantiles de bell hooks son un ejercicio de contraescritura antirracista. Frente a una sociedad que, desde el supremacismo blanco, ha creado imágenes que afectan negativamente la autoestima de las personas negras, hooks transforma sus relatos en un espejo en el que la infancia negra pueda reconocerse. Estos libros desempeñan un papel fundamental como artefactos culturales que ofrecen imágenes capaces de contrarrestar las dañinas narrativas arraigadas en el supremacismo blanco. Para hooks, estos cuentos se erigen en una posibilidad de emancipación, en símbolos de liberación, ya que permiten a la infancia negra verse reflejada de forma positiva y poderosa. No es de extrañar la fe que deposita hooks en el papel transformador de los libros. Fue a través de la figura de su padre con quien, afirma, comprendió que la educación era un medio para la

movilidad social (hooks, 2010, 130-131)<sup>125</sup>. Los libros eran, para hooks, fundamentales para imaginar alternativas, otros mundos. Exigen una participación activa por parte de quien lee. Hay que leerlos, sumergirse en ellos, dedicarles tiempo. Por no mencionar que también requieren del tacto. Sin embargo, hooks señala que una cultura como la norteamericana ha convertido los libros en meros objetos de consumo en lugar de reconocerlos como objetos de uso. Lamenta que, mientras cada vez con mayor frecuencia ven la luz más publicaciones, ese impulso no se haya traducido un aumento de la cultura de la lectura. Desde su perspectiva, la industria del libro ha quedado relegada a ser simplemente una parte más de la cultura consumista. De esta forma, asegura que “a culture that does not value the book as artifact will not value reading” (2010, 130). Por este motivo, hooks considera que, si las desigualdades sociales continúan acentuándose en su país, habrá un futuro en Estados Unidos donde solamente las personas bien situadas económicamente se podrán permitir el lujo de tener libros a su disposición. De ahí, su esfuerzo por llevar el libro a la escuela.

El papel de las bibliotecas públicas es, por lo tanto, importantísimo en relación con la difusión de cultura. No obstante, después de la crisis económica de 2008, la situación de muchos de estos espacios se vio comprometida, llegando incluso a cerrar sus puertas muchas de estas instituciones públicas<sup>126</sup>. Este hecho tiene un impacto negativo especialmente en las personas racializadas nacidas en Estados Unidos cuya lengua materna es el inglés pero que, sin embargo, continúan enfrentando obstáculos para su alfabetización (hooks, 2010). En este sentido, hooks señala que “black males are fast becoming one of the most illiterate groups in our society. Many incarcerated black males live most of their adult lives in prisons” (2010, 132)<sup>127</sup>. Privar del acceso a la lectura a una gran parte de la población o dificultar su acceso a la cultura escrita para determinados

---

<sup>125</sup> Aprendió de su padre, Veodis, la importancia de la lectura crítica y la educación como herramientas para mejorar la calidad de vida de la comunidad negra. Para su padre, más que los títulos universitarios, era esencial aprender a leer y reflexionar sobre el mundo.

<sup>126</sup> Según el informe de la American Library Association (ALA) publicado en 2009, el uso de las bibliotecas públicas en Estados Unidos aumentó más del 10% en comparación con la situación previa a la crisis económica. No obstante, el informe también destacó que el 41% de los estados redujeron la financiación destinada a estas instituciones. La principal conclusión del documento es que, a pesar de que las visitas a las bibliotecas se incrementaron en tiempos de crisis, se produjeron recortes significativos en sus fondos y servicios. El informe se puede encontrar en: [www.ala.org/2009state](http://www.ala.org/2009state)

<sup>127</sup> Las tasas de encarcelamiento en Estados Unidos son particularmente elevadas en comunidades como la afroamericana. Para un análisis más detallado sobre el sistema penal y la presencia de la población negra en Estados Unidos, véase el primer capítulo «El despertar negro en los Estados Unidos de Obama» de *Un destello de libertad* (Taylor, 2017).

grupos sociales que cuentan con menos recursos, solo fomenta la ignorancia y conlleva a que, en definitiva, no puedan desarrollarse plenamente como ciudadanos. La lectura es, para nuestra autora, la herramienta que permite a la ciudadanía asumir su responsabilidad cívica y comunitaria (2010, 132).

Este compromiso social y político con la cultura, las bibliotecas públicas, la alfabetización y su convicción de que “children are organically predisposed to be critical thinkers” (2010, 7) impulsa en hooks la convicción de la necesidad de publicar relatos infantiles. Estos textos, tal y como se ha indicado, tendrán como objetivo ofrecer narrativas contrahegemónicas para la infancia negra. De manera complementaria, otra de sus propuestas es la de proporcionar “new paradigms, new ways of seeing and thinking about the world, while also being fun books that were pleasurable to read” (2010, 142). Una tarea especialmente complicada dado que:

Certainly, within imperialist white-supremacist capitalist patriarchy, black girls and all black people are daily bombarded with negative representations of our bodies, ourselves that are intended to socialize us to internalize racial-self-hatred. It is no easy feat to create images that portray us as we are and as we want to be, resisting representation, images that counter negative stereotypes (2010, 142-143).

De esta manera, como ha puesto de relieve Carme Manuel, los cuentos infantiles de bell hooks son mapas para una “happy life in blackness” (2009, 95). Sin embargo, hooks reconoce las dificultades de su empeño. El supremacismo blanco ha creado imágenes de la infancia y juventud negra que perpetúan estereotipos racistas, reproduciendo atributos de actitudes negativas. A esto hay que sumar que, para hooks, la sociedad norteamericana es una sociedad que culturalmente no valora la infancia siendo especialmente severa con respecto a los niños (hooks, 2010, 144). Esta es la razón que lleva a la autora de *Teaching Critical Thinking* (2010) a compartir el proceso de creación y escritura de *Be Boy Buzz* (hooks y Raschka, 2002). Nos gustaría destacar dos aspectos que hooks menciona y que nos interesan especialmente con respecto a esta cuestión. En primer lugar, aclara que si bien los libros para niños y niñas que tienen como personajes principales a personajes blancos suelen ser vistos como destinados para todo el público, no sucede lo mismo con los cuentos que tienen como protagonistas a niños negros (hooks, 2010, 144). Por lo tanto, elegir como

protagonista a un niño negro, le permitía construir una narración desde la que dirigirse a la infancia negra pero también reivindicar que deberían ser cuentos leídos como destinados al público en general. Es decir, tal y como indica Giroux (1997), hooks presenta un tratamiento de la blanquitud desde una perspectiva crítica<sup>128</sup>. En segundo lugar, la elección de un niño negro como protagonista le permitía construir una narración contrahegemónica a la masculinidad negra, ofreciendo, al mismo tiempo, una contranarrativa destinada a la juventud negra desde el optimismo y la esperanza (Manuel, 2009). En relación a cómo los niños negros son vistos por el pensamiento sexista y racista afirma que “to counter the racist and sexist thinking that does not see black boys as needing solitude, quietness, time for reflection and contemplation, we needed to offer this image” (2010, 145). Respecto a estas imágenes que cuestionan las que el racismo ha proyectado sobre la infancia negra, hooks subraya que lo importante era para ella que este cuento incluyera una imagen de un niño negro leyendo tranquilamente junto a otras imágenes en las que aparece saltando y corriendo. Fue expreso deseo de hooks pedirle al ilustrador Chris Raschka<sup>129</sup> que la dibujara para proporcionar una imagen que ofreciera un retrato de reflexión. Esa imagen era clave para generar el acercamiento a la lectura de la comunidad negra pero también para proponer su transformación. La socialización de los hombres, nos dice hooks, suele fomentar la idea de que los hombres son “pathologically narcissistic, infantile, and psychologically dependent on the privileges (however relative) that they receive simply for having been born male” (hooks, 2000b, 70). Siendo así, advierte de que “cultures of domination attack self-esteem, replacing it with a notion that we derive our sense of being from dominion over another” (hooks, 2000b, 70). El esfuerzo preciso de hooks, como se evidencia, se orienta en la dirección opuesta<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Giroux (1997) señala que hooks atiende a la blanquitud y cómo esta actúa como una forma de capital cultural que permite a las personas blancas definirse en oposición a las personas racializadas.

<sup>129</sup> Chris Raschka es un autor e ilustrador de libros infantiles norteamericano. Su estilo artístico emplea trazos sueltos, colores vibrantes y formas simples para capturar las peculiaridades de sus personajes. Sus imágenes son muy atractivas para el público infantil. En sus ilustraciones emplea una gran variedad de técnicas. Las narrativas de sus cuentos suelen tratar temas como las emociones, la inclusión y la diversión. Ha recibido numerosos galardones a lo largo de su carrera como el Caldecott Honor Book en 1994. En 2012 fue nominado por Estados Unidos para la medalla Hans Christian Andersen, el “Premio Nobel” de la literatura infantil.

<sup>130</sup> Respecto a este tema, Tanaka Mhishi (2022) ha llevado a cabo un exhaustivo estudio de las experiencias de los hombres racializados que han sobrevivido a abusos sexuales, abordando las complejas dinámicas emocionales y psicológicas que enfrentan durante su proceso de sanación.

Anteriormente, hooks había escrito *Happy to Be Nappy* (1999). En aquella ocasión se inspiró en el ejemplo de su madre Rosa Bell y el esmero que ponía en el cuidado del pelo de sus hijas, negándose a utilizar peines calientes para alisarles el cabello. Como Manuel (2009, 97) ha afirmado, este cuento es una celebración de la identidad africano americana. Asimismo, hooks lleva a cabo en el texto del cuento un ejercicio de amor hacia el pelo afro, su cuidado y hacia las formas en las que se puede peinar. En definitiva, se trata de un ejercicio de amor hacia la estética negra. La protagonista del cuento encarna su afirmación de que el amor comienza con la autoaceptación (hooks, 2002, 107). Mientras que en *Skin Again* (2004a) abordará el concepto de raza desde una perspectiva infantil, al mismo tiempo que acomete nuevamente una llamada hacia la autoaceptación. Por otro lado, en *Grump, Groan, Growl* (2008), explora las emociones más tristes para mostrar cómo integrarlas y superar estados de bloqueo causados por la rabia o la ira.

Coincidimos con Carmen Manuel (2009) en que estos cuentos representan un acto de descolonización de la mente porque promueven un cambio de conciencia en los lectores, especialmente la infancia negra, al ofrecerles imágenes y narrativas que desafían las percepciones impuestas por una sociedad racista. En gran medida, todos estos relatos suponen un amplio abanico de experiencias que tratan de evidenciar las formas de dominación hegemónicas proponiendo un ejercicio amoroso a su propia comunidad e identidad. En *Homemade Love* (2002), desarrolla la versión femenina de *Be Boy Buzz*, poniendo especial énfasis en cómo se configura el hogar como espacio de seguridad. Algo de lo que ya alertaba en su reconocido ensayo "Homeplace" cuando afirmaba con respecto a la figura de las mujeres negras en el entorno familiar que "we are currently in danger of forgetting the powerful role black women have played in constructing for us homeplaces that are the site for resistance" (hooks, 1990, 45). El seno de las familias negras representa, tal y como hemos visto, un espacio de resistencia (hooks, 1990, 47). Minusvalorar este hecho no hace más que reforzar el imaginario del supremacismo blanco que tiende a presentar a las familias negras como disfuncionales. Según hooks, el compromiso con el hogar es, a su vez, una tarea de resignificación de su papel en la vida de las personas negras y, muy especialmente, de las mujeres. Por ello, sostiene que:

When black women renew our political commitment to homeplace, we can address the needs and concerns of young black women who are groping for structures of meaning that will further their growth, young women who are struggling for self-definition. Together, black women can renew our commitment to black liberation struggle, sharing insights and awareness, sharing feminist thinking and feminist vision, building solidarity.

With this foundation, we can regain lost perspective, give life new meaning. We can make homeplace that space where we return for renewal and self-recovery, where we can heal our wounds and become whole (hooks, 1990, 49).

Si hacemos recuento, observamos que la recuperación de la integridad recorrerá todos sus textos infantiles, algo que involucra en definitiva la necesidad de plasmar sus reflexiones políticas. Como ya se ha mencionado, la sociedad americana reproduce imágenes distorsionadas de la negritud y lo que pretenden los cuentos de bell hooks es devolver un mensaje de esperanza y positividad a una juventud que ha sido tradicionalmente construida desde el prisma del supremacismo blanco y, en consecuencia, bajo sus formas de dominación y discriminación. Por esta razón, Carme Manuel ha afirmado que “her children’s stories comply with the requisites of culturally conscious literature, but what makes them outstanding is the fact that they are firmly anchored in the progressive and holistic educational and political theories” (2009, 96). Es más, en *Feminism is for Everybody* (2000b), hooks ya había señalado con respecto al movimiento feminista que “as is often the case in revolutionary movements for social justice we are better at naming the problem than we are at envisioning the solution” (2000b, 70). Quizá sea aún más difícil si cabe nombrarlo, cuando el público son las niñas y los niños. Sus libros infantiles dan buena cuenta de qué significa ser afrodescendiente en Estados Unidos: “children degrade each other on the basis of skin color because they learn from adults that this is acceptable” (hooks, 2001, 61). No solo buscan visibilizar y desafiar los estereotipos raciales, sino también fomentar una narrativa que permita a los niños y niñas afroamericanos visualizarse en términos de dignidad y libertad, contribuyendo así a una transformación cultural y social profunda. Su dedicación a la escritura de relatos infantiles muestra que su deseo era el de construir un legado de narrativas amorosas y transformadoras para la infancia negra, pero, también, para toda la infancia. Consciente de que para la transformación social y política, la escuela, la lectura y la infancia resultan fundamentales, el legado de cuentos

infantiles que escribió bell hooks supone la cristalización de su teoría política, de llevar, una vez más, la teoría a la práctica.

#### **4.6. A modo de conclusión**

A lo largo de este capítulo, hemos podido comprobar la gran esperanza que hooks deposita en la educación como motor de la transformación social. Puede que de esa esperanza sea de donde proceda todo su empeño en desafiar que queda de los sistemas de dominación en quienes se enfrentan o participan de la experiencia educativa. Bajo nuestro punto de vista, hooks recurre a la escritura como herramienta para crear comunidad y, como hemos demostrado a lo largo de este capítulo, su trilogía educativa, influenciada por el pensamiento de Freire, funciona como un texto único cuyo objetivo es apelar a un grupo social, el de los docentes, quienes tienen la oportunidad de desarrollar un papel activo con el cambio social. De esta manera, la trilogía educativa se presenta como una llamada a concebir la labor docente como una práctica generosa, que encierra la belleza de descubrir en cada clase una comunidad única, fugaz e irrepetible. Es precisamente esa naturaleza efímera la que busca agitar, con el propósito de construir una comunidad que no solo reflexione sobre el mundo, sino que también lo transforme en beneficio de todas las personas. De ahí, se desprende la voluntariedad del docente y la concepción del aula como un espacio de radical apertura. Esto entraña reconocer que ninguna opresión nos es completamente ajena. Todas, aunque no nos afecten directamente, impactan a otros y su sufrimiento no nos debe ser indiferente. Las implicaciones de la educación como la práctica de la libertad constituyen, en última instancia, una metodología para el docente: la pedagogía comprometida. Para el alumnado, el pensamiento crítico. Y, para ambos, docentes y estudiantes, se abre la posibilidad de articular una comunidad de aprendizaje que funcione como un *homeplace*, un lugar de pertenencia y seguridad. Como hemos mencionado, para que esto sea posible, debe estar presente una ética amorosa.

Así culmina el viaje educativo de hooks, al igual que finalizó el suyo propio, regresando a Berea (Kentucky), donde fundaría el bell hooks Center, un espacio inclusivo destinado a que los estudiantes de colectivos históricamente oprimidos puedan aprender en un entorno seguro y acogedor. El bell hooks

Center organiza programas, eventos y colaboraciones para que estos estudiantes puedan aprender sobre justicia social, fomentar el pensamiento crítico y encontrar una comunidad de apoyo que los inspire a contribuir activamente en la transformación de la sociedad. Un espacio que es un símbolo vivo del compromiso de hooks con la labor educativa y un *homeplace* para su pedagogía feminista.



## CONCLUSIONES

*Y así, aquel que distraídamente se salió un día de las aulas, acaba encontrándose por puro presentimiento recorriendo bosques de claro en claro tras del maestro que nunca se le dio a ver: el Único, el que pide ser seguido, y luego se esconde detrás de la claridad. Y al perderse en esa búsqueda, puede dársele el que descubra algún secreto lugar en la hondonada que recoja el amor herido, herido siempre, cuando va a recogerse.*

María Zambrano, *Claros del bosque* (2011).

El principal objetivo de esta tesis ha sido analizar la teoría feminista de bell hooks. Esta tarea nos ha llevado a investigar las intersecciones entre clase, raza y género. El hallazgo de este trabajo ha sido demostrar que la teoría de hooks se encuentra profundamente vinculada a la acción y viene acompañada de un urgente deseo de comprender tanto cuál es nuestro papel en los sistemas de dominación como en su perpetuación y desmantelamiento. El propio procedimiento de nuestra exposición y argumentación ha seguido este esquema: hemos comenzado abordando su teoría feminista para finalizar con su proyecto educativo. Esta trayectoria replica el método de su proyecto político.

La teoría feminista de hooks reorienta el significado mismo de lo que significa la palabra feminismo. Desde el comienzo de este trabajo, sosteníamos que su teoría feminista es un desborde, es una reformulación a la potencialidad de cómo la teoría feminista puede transformar la vida de las personas y del conjunto de la sociedad. Hooks proporciona una nueva forma de comprender las múltiples dimensiones de la opresión al abordar no solo el patriarcado, sino también las intersecciones de género, raza y clase. Como hemos venido exponiendo, su análisis propone que el feminismo hegemónico de su época, liderado históricamente por mujeres blancas y de clase media, estaba alejado de los verdaderos problemas que afrontaban el resto de mujeres. Para evidenciar esta situación, hooks es consciente de que debe hacer patente que cualquier

feminismo que no atendiese a las experiencias de las mujeres de los márgenes era incompleto y limitante. Esta es la razón por la cual el feminismo es, para hooks, algo más que una cuestión de mujeres, es una lucha compartida cuyo beneficio es para la sociedad en su conjunto. Y, como todo movimiento emancipador, viene acompañado de una nueva cultura. Lo que hemos pretendido demostrar a lo largo de nuestra argumentación es que decirse feminista en hooks es un hacer, es decir, lleva asociado un compromiso tanto personal como colectivo. De este modo, implica una voluntad de posicionarse, además de cuestionar la cultura que el patriarcado configura. Esta es la razón que nos ha llevado a exponer cómo el patriarcado opera. Solamente comprendiendo su funcionamiento y su perpetuación, seremos capaces de transformar los roles impuestos socialmente y, para ello, debemos vislumbrar cuál es el impacto de los sistemas de opresión en nuestras vidas. En esa incesante búsqueda de un mundo más justo, hooks encuentra en el amor la herramienta mediadora para revertir los sistemas de dominación. El amor es un afecto revolucionario que puede dismantelar las dinámicas de odio hacia quien se considera diferente. Por ello, es transformador. La ética del amor se centra en integrar el dolor y el sufrimiento en un sistema que busca superarlos mediante la creación de espacios seguros de recuperación. De ahí, la noción de *homeplace*. Hooks sostiene que el amor es la herramienta más efectiva contra el odio, caracterizándolo como una práctica, como un saber hacer que requiere de su ejercicio. Su propuesta influenciada por King, Freire y Fromm conlleva una orientación transformadora y espiritual que busca reconectar a las personas y contrarrestar las dinámicas de opresión. Ese camino a la transformación implica necesariamente atender a la dimensión educativa. La educación es junto al amor, una herramienta liberadora que resulta clave para la transformación social. La educación no debe ser un simple proceso de transmisión de conocimiento, sino un acto político que permite a los individuos cuestionar las estructuras de poder y opresión. La pedagogía crítica y el pensamiento crítico son, en su teoría, vehículos de emancipación tanto personal como colectiva. Este es el motivo que la lleva a sostener la educación como práctica de la libertad. Así, a través de su trilogía educativa, hemos podido justificar cómo su pedagogía comprometida establece las coordenadas para un ejercicio docente encaminado a promover el pensamiento crítico que, a su vez, configura el aula como un nuevo *homeplace*. Otro de los hallazgos que hemos identificado es que los espacios seguros aparecen, en hooks, tanto en el hogar

como en el sistema educativo. En otras palabras, en un momento en el que hooks interpreta su tiempo como un ataque del neoliberalismo, caracterizado por las dinámicas de consumo capitalista, a todas las formas de vida comunitaria, ella dirige su estrategia a crear espacios seguros tanto en la intimidad del hogar como en la colectividad que se presenta en la labor docente. Es por ello que afirmamos que la ética de hooks adquiere tintes mesiánicos vinculados a una comunidad de salvación. La escuela y el hogar se convierten en espacios que poseen la capacidad de construir otras dinámicas que no sean las del “patriarcado capitalista supremacista blanco”. En consecuencia, la teoría feminista de bell hooks va más allá de la lucha por la equidad de género, es un proyecto integral de justicia social que requiere el compromiso con la erradicación de todas las formas de opresión. Su énfasis en el antirracismo, su crítica al feminismo dominante, su visión transformadora del amor y la educación nos invitan a repensar el feminismo como un movimiento inclusivo y liberador, capaz de generar cambios radicales en la sociedad.

En base a ello, en el primer capítulo, “La teoría feminista de bell hooks”, hemos atendido cómo y de qué forma se expresa la teoría feminista de hooks para en el segundo capítulo, “Intersecciones entre clase, raza y género”, abordar qué problemáticas busca atender. Esto nos ha llevado a que, en los dos últimos capítulos de esta tesis, nos hayamos detenido en la dimensión más práctica de su teoría, esto es, en el papel de la ética del amor y de la pedagogía comprometida. Lo cual nos ha permitido aseverar cómo de estrechamente vinculadas se encuentran su ética y su pedagogía. De esta forma, afirmamos que, sin estos dos elementos, no se puede articular una completa comprensión del alcance práctico y político de la teoría feminista de bell hooks. El acierto intelectual de hooks es haber comprendido que, para transformar, primero tenemos que considerar obligatoriamente qué papel queremos desempeñar en los sistemas entrelazados de opresión, puesto que “we can accurately understand our position within the imperialist white supremacist capitalist patriarchy” (hooks, 2000b, 116).

La teoría feminista de bell hooks plantea la necesidad de una transformación social intensa, donde la justicia implica dismantelar las formas de opresión estructurales de las sociedades contemporáneas. Aunque, como hemos visto, la mayoría de sus cuestiones parten de la sociedad estadounidense de su época, existe una honda convicción en hooks de que el feminismo, adoptando diferentes formas, según su contexto, es el movimiento de

movimientos, capaz de hacer de la lucha pacífica y de la transformación social su *leitmotiv*. De ahí, su énfasis en la reparación. De ahí que su *homeplace* pueda considerarse un ejemplo de justicia restaurativa para aquellos que han sido desprovistos de cualquier tipo de refugio.

En el primer capítulo de esta tesis, “La teoría feminista de bell hooks”, hemos analizado cómo nuestra autora, a través de su seudónimo, realiza un acto subversivo que encarna tanto la afirmación de su autonomía como una metáfora de su resistencia (colectiva) frente a las estructuras de dominación. Interpretamos este gesto como un acto fundacional que determinará el espíritu emancipador de su obra. A partir de este punto, hemos explorado cómo la teoría feminista de hooks se articula en torno a dos ejes principales. En primer lugar, su teoría supone un desafío a la perspectiva que ofrecía el feminismo hegemónico reformista en Estados Unidos, el cual históricamente había venido privilegiando las preocupaciones de las mujeres blancas de clase media, relegando las preocupaciones en torno a la raza y la clase. En segundo lugar, reivindica las experiencias de las mujeres negras como fundamentales para desarrollar una teoría feminista más inclusiva y como una praxis de resistencia que cuestiona las estructuras dominantes. Asimismo, hemos mostrado cómo el feminismo, para bell hooks, no puede ser unívoco. Contrariamente, hay tantos feminismos como estrategias de resistencia a la dominación desarrolladas por mujeres. En este sentido, la teoría feminista de hooks es heredera de la histórica pregunta de Sojourner Truth. El gesto de ambas nos devuelve a la emergencia de los cuerpos. El brazo de Truth y el Kentucky de hooks son los puntos cardinales de una teoría feminista que señala cuáles son las consecuencias de las desigualdades desde la evidencia material y corporal. Si Truth apuntaba a su brazo como símbolo de su fuerza, hooks señala a Kentucky como ejemplo de las opresiones interseccionales que experimentan las mujeres negras en contextos de marginación, pobreza y racismo. A través de esta referencia, hooks nos recuerda cómo el lugar de origen puede constituir tanto las realidades concretas de la desigualdad como el punto de partida para una lucha por la liberación y la justicia social. De esa convicción parte su convencimiento de que el feminismo sea para todo el mundo. La teoría feminista de hooks es un desbordamiento a las formas más heterodoxas de comprender el feminismo como una cuestión que afecta solo a un constreñido grupo de mujeres privilegiadas. El feminismo es para todo el mundo en hooks ya que es un movimiento que beneficia al conjunto de la sociedad, es el encargado

de “arruinar lo que arruina” (Ahmed, 2018, 65). En este sentido, hooks está reformulando a través de su teoría qué es el feminismo y cómo de transformadora es una propuesta que pasa por hacernos cargo de cuál es nuestro papel en la reproducción y mantenimiento de los sistemas entrelazados de opresión. Para proceder en esta dirección, hemos expuesto cómo su teoría feminista apunta hacia los márgenes como fuente de alternativas frente a la opresión. De ahí que hooks haya encontrado en la epistemología negra las herramientas conceptuales desde las que articular una nueva cartografía feminista.

En el segundo capítulo titulado “Intersecciones entre clase, raza y género” hemos abordado cómo el trabajo de hooks representa un cambio en el feminismo negro, que integra la dimensión personal como política en la medida en que contribuye a una teoría y praxis liberadoras. A diferencia del feminismo blanco liberal de los años setenta, que no abordaba el racismo ni el clasismo, hooks dirige su análisis hacia las experiencias concretas de mujeres negras trabajadoras, enfocándose en cómo el racismo y el género influyen en su subjetivación. Estas vivencias ilustran cómo las intersecciones del “patriarcado capitalista supremacista blanco” no solo ponen de manifiesto los mecanismos de opresión, sino también de resistencia, ampliando los horizontes de la teoría feminista hacia una praxis emancipadora y comunitaria. En este contexto, la rabia se convierte en una fuerza fundamental para desafiar la desigualdad, que pone de relieve la importancia de las epistemologías negras como un nuevo marco crítico para analizar y cuestionar las injusticias. Sin las herramientas conceptuales que proporcionan estas epistemologías no sería posible el ensanchamiento que posibilita hooks, y tantas otras pensadoras negras y racializadas, para la teoría feminista. Además, hemos explorado cómo hooks emplea la cuestión de clase para discutir el modelo social y económico estadounidense, mostrando cómo el neoliberalismo perpetúa las formas tradicionales de dominación capitalista, racial y de género. Su crítica pone de relieve que las desigualdades económicas refuerzan las estructuras de poder del supremacismo blanco. A esto habría que sumarle, que el patriarcado, en interacción con el racismo, perpetúa las dinámicas de opresión de manera compleja y múltiple. Para bell hooks, comprender el funcionamiento del patriarcado es esencial. Su análisis muestra el entramado de violencias que se manifiestan a través de este sistema, revelándolo como la piedra angular de los sistemas interrelacionados de opresión. Desde una perspectiva

situada, su obra desafía las narrativas hegemónicas y aboga por una transformación radical de las condiciones de vida. Una de las principales conclusiones de este capítulo es que, aunque hooks no emplea el término “interseccionalidad”, su comprensión de los sistemas entrelazados de opresión permite un análisis desde esta perspectiva. En este contexto, la autonarración desempeña un papel destacado al revelar las historias de dolor y resistencia. A través de las huellas de estas, hooks trata de atender a los efectos de la dominación en las vidas no solo de las mujeres, sino también en la infancia y en los hombres.

Nuestra intención en el tercer capítulo, “La ética del amor de bell hooks”, ha sido demostrar que la ética del amor se erige como una herramienta fundamental para enfrentar el sufrimiento y los efectos del odio generados por sistemas opresivos. Su proyecto se centra en la creación de espacios de sanación y seguridad, conceptualizados a través del término *homeplace*. Estos espacios poseen una larga genealogía construida por mujeres negras y actúan como refugios amorosos frente a las dinámicas de odio del supremacismo blanco. Para hooks, el amor, entendido como una práctica transformadora y no como un ideal rígido, es la única estrategia capaz de socavar el odio. Inspirada en las figuras de King, Freire y Fromm, su enfoque incorpora una dimensión espiritual que conecta el amor con la redención comunitaria. Sostenemos, en este sentido, que su espiritualidad posee influencias del cristianismo, del budismo y del neopaganismo, lo que nos lleva a concluir que su proyecto ético está atravesado por una militancia espiritual. De este modo, hooks propone que el amor no solo es un acto de resistencia, sino también un camino para superar el dolor colectivo y restaurar nuestra humanidad, dotando a su ética de un carácter profundamente transformador. Al examinar el ámbito ético en hooks, hemos tratado de mostrar que su ética es una ética feminista puesto que parte de atender la dimensión moral de lo que les sucede a las mujeres negras. Por esta razón, hooks se ocupa de la experiencia moral de las mujeres. Si, como la profesora Guerra Palmero (2001) ha señalado, la ética feminista posee la misión de ampliar el territorio de la moral, la ética del amor de hooks es una ética feminista ya que amplía el perímetro de la dimensión moral al analizar las estrategias de resistencia de las mujeres negras en sus hogares. Espacios que, como hemos explicado, permitían subvertir las opresiones que recibían fuera de ellos.

En el último capítulo de esta tesis, “Construir una pedagogía feminista”, hemos procedido a examinar cómo se cristaliza en la pedagogía de hooks su teoría feminista y su ética del amor. Hemos sostenido que bell hooks apuesta por la educación como un motor fundamental para la transformación social. En su trilogía educativa, influenciada por Paulo Freire, hooks enfatiza el papel crucial de los docentes en la creación de una comunidad educativa comprometida con el cambio. Hooks concibe la educación como un pilar fundamental para la transformación social. La labor docente se entiende aquí como una práctica generosa que, mediante la pedagogía comprometida y el pensamiento crítico, convierte el aula en un espacio de apertura y pertenencia, un nuevo *homeplace*. Para que esto sea posible, la acción docente debe fundamentarse a través de una pedagogía comprometida capaz de hacerse cargo de la diversidad presente en el aula. El aula se convierte así en un espacio de apertura radical y comunidad, donde se fomenta el pensamiento crítico y se reconoce que todas las opresiones, aunque no nos afecten directamente, nos interpelan como sociedad. La pedagogía feminista de hooks culmina en un ejercicio de contraescritura a través de su literatura infantil. Los cuentos infantiles de hooks son un gesto profundamente amoroso que actúa como un espejo en el que la infancia negra puede verse reflejada y en el que el resto de infancias pueden apreciar relatos alejados de la supremacía blanca.

Para concluir, debemos señalar que una de las limitaciones de esta tesis reside en el análisis de las experiencias de la negritud en la obra de bell hooks. Si bien su enfoque abarca una amplia diversidad dentro de este colectivo, tiende a presentar una visión monolítica de las mujeres afroamericanas, lo que puede restringir nuestra comprensión de la complejidad de sus vivencias. Como sabemos, las experiencias de mujeres negras en otras regiones del mundo, como las caribeñas, africanas o europeas, pueden diferir significativamente de lo propuesto por hooks. Esta variabilidad de experiencias sugiere que, para un análisis más integral de la negritud, sería beneficioso explorar estas perspectivas. Además, decidimos no examinar a fondo el trabajo de bell hooks en el campo de los estudios culturales, ya que esta línea de investigación se alejaba de los objetivos centrales de nuestra tesis. Sin embargo, hay que reconocer que este análisis podría constituir un trabajo de investigación independiente que enriquecería en gran medida los estudios dedicados a hooks. Otro aspecto que queda pendiente en nuestra investigación es cómo hooks concibe el poder y su

funcionamiento. Aunque hemos dedicado buena parte del trabajo a analizar los efectos de los sistemas entrelazados de opresión, persiste la necesidad de un examen más detallado de su concepción del poder: cómo se estructura y cómo opera. Abordar esta tarea resulta esencial para explorar las implicaciones de los sistemas entrelazados de opresión de manera más exhaustiva. Una comprensión más completa del poder no solo enriquecería nuestro estudio, sino que también puede abrir nuevas vías para abordar las dinámicas de resistencia y transformación social que hooks propone. Además, como ha señalado Biana (2020), sería útil una revisión más amplia de las representaciones binarias presentes en la obra de hooks. Su enfoque polarizado entre opresores y oprimidos puede ser útil para destacar jerarquías, pero tiende a simplificar las experiencias intermedias o simultáneas que las personas pueden habitar. Establecer las líneas de separación entre opresores y oprimidos puede ser, en algunas situaciones, algo más complejo. También cabe mencionar que algunas de sus posturas en torno al género caen en esquemas dualistas sin explorar plenamente identidades que se encuentran al margen del binarismo de género. Por lo tanto, sugerimos que futuras investigaciones podrían enfocarse en ampliar la comprensión de las intersecciones identitarias en hooks. Finalmente, el enfoque maniqueo de hooks sobre el amor y el odio como opuestos merece seguir siendo examinado, dado su impacto en las dinámicas de poder y resistencia.

En la introducción mencionábamos que nos adentrábamos en la obra de bell hooks como si se tratase de un denso bosque de Kentucky. Al concluir nuestro recorrido, salimos de esta travesía con la certeza de que nuestra senda ha sido solo uno de los múltiples caminos posibles entre las numerosas rutas que ofrece la inmensa y prolífica espesura del bosque que conforma su obra. Esta ha sido nuestra cartografía. Sin embargo, somos conscientes de que aún queda un vasto territorio con numerosas rutas y senderos que descubrir. Ojalá que esta tesis contribuya a activar otras muchas expediciones a través de la frondosidad del bosque cultivado por sus palabras.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adler, M. (2006). *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess Worshippers, and Other Pagans in America Today*. Nueva York: Penguin Books.
- Aguilar García, T. (2008). El sistema sexo-género en los movimientos feministas. *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, 8. <https://doi.org/10.4000/amnis.537>
- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- . (2022). *¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Alexander, M. (2020). *El color de la injusticia. La nueva segregación racial en Estados Unidos*. Madrid: Capitán Swing.
- Allen, T. (2011). "I Didn't Let Everybody Come in My House": Exploring bell hooks' Notion of the Homeplace. *The CLR James Journal*, 17(1), 75-101.
- Almanza-Vides, K., Villalba, O. Q., Angarita, W. R., y Forero, M. R. (2018). Emancipación de la educación bancaria, *Revista Boletín Redipe*, 7(3), 59-67.
- Álvarez, S. (2001). Diferencia y teoría feminista. En E. Beltrán, V. Maquieira, S. Álvarez, y C. Sánchez (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (243-283). Madrid: Alianza Editorial.
- Anzaldúa, G. (1988). La prieta. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (155-170). San Francisco: Ism Press.
- . (2015). *Borderlands/La frontera*. Madrid: Capitán Swing.
- Arbuet Osuna, C. (2019). Los feminismos de fines de los sesenta en Estados Unidos: radicales, disidentes y asimilacionistas. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 23(1), 19-48.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- . (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Argueta Pérez-Coronado, I. (2020). Audre Lorde y Patricia Hill Collins. Aportaciones para entender el *Black feminism*, el racismo y su imbricación con otras opresiones. *Antropología Americana*, 5(9), 145-160.

- Arruzza, C., y Cirillo, L. (2017). *Dos siglos de feminismos*. Barcelona: Sylone.
- Asante, M. K., y Mazana, A. (Eds.). (2005). *Encyclopedia of Black Studies*. Londres: Sage Publications.
- Baldwin, J. (1961). *Nobody Knows My Name*. Nueva York: The Dial Press.
- Bambara, T. C. (1970). *The Black Woman: An Anthology*. Nueva York: New American Library.
- Barriteau, V. (2011). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín Ecos*, 14, 1-17.
- Beal, F. M. (1970). Double Jeopardy: To Be Black and Female. En T. C. Bambara (Ed.), *The Black Woman: An Anthology* (90-100). Nueva York: New American Library.
- . (1975). Slave of a Slave no More: Black Women in Struggle. *The Black Scholar*, 6(6), 2-10. <https://doi.org/10.1080/00064246.1975.11431488>
- Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Beltrán, E., Maquieira, V., Álvarez, S., y Sánchez, C. (Eds.). (2001). *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berger, M. A. (2000). *Man Made: Thomas Eakins and the Construction of Gilded Age Manhood*. Berkeley: University of California Press.
- Biana, H. T. (2020). Extending bell hooks' Feminist Theory. *Journal of International Women's Studies*, 21(1), 13-29.
- Bloom, H. (2006). *The American Religion*. Nueva York: Chu Hartley Publishers.
- Bogic, A. (2010). The Story of the First English Translation of Beauvoir's "Le Deuxième Sexe" and Why It Still Matters. *Simone de Beauvoir Studies*, 26, 81-93.
- Bolaki, S., y Broeck, S. (2015). *Audre Lorde's Transnational Legacies*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Boucher, J., y Olivares, C. (2007). Betty Friedan y el pasado radical del feminismo liberal. *Debate Feminista*, 35, 227-294.
- Bourg, J. (2017). *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought*. Montreal & Kinngston, Londres, Chicago: McGill-Queen's University Press.
- Bowlby, R. (1987). "The Problem with No Name": Rereading Friedan's *The Feminine Mystique*. *Feminist Review*, 27, 61-75. <https://doi.org/10.2307/1394811>

- Brah, A., y Phoenix, A. (2004). Ain't I a Woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 76-86.
- Brosi, G., y hooks, b. (2012). The Beloved Community: A Conversation between bell hooks and George Brosi. *Apalachian Heritage*, 40(4), 76-84.
- Burgos Díaz, E. (2023). El frío concepto de lo humano. Vínculos feministas prometedores. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 4(7), e230113. <https://doi.org/10.46652/resistances.v4i7.113>
- Byrd, A. D., y Tharps, L. L. (2001). *Hair Story: Untangling the Roots of Black Hair in America*. New York: St. Martin's Press.
- Calderazzi, A. M. (1972). *La revolución negra en los Estados Unidos*. Barcelona: Bruguera.
- Canvas, C., y Neto, M. I. (2013). A diáspora negra: como as mulheres recriaram através da religião a África "imaginada" no Brasil de todos os santos. *Fazendo Gênero*, 10, 1-9.
- Carbin, M., y Edenheim, S. (2013). The intersectional turn in feminist theory in feminist theory. A dream of a common language? *European Journal of Women's Studies*, 20(3), 233-248.
- Carneiro, S. (2017). Ennegrecer el feminismo. En *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (109-116). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f4nn.10>
- Carosio, A. (2007). La ética feminista: Más allá de la justicia. *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, 12(28), 159-184.
- Carrasco López, E. (2024). Lógicas de blanquitud/colonialidad/modernidad en la Política Exterior Feminista del Reino de España. *Atlánticas. Revistas*, 9(2), 2-40.
- Carreño, M. (2010). Teoría y práctica de una educación liberadora: El pensamiento pedagógico de Paulo Freire. *Revista Cuestiones Pedagógicas*, 20, 195-214.
- Carson, C., y Holloran, P. (2001). *A Knock at Midnight: Inspiration from the Great Sermons of Reverend Martin Luther King*. Londres: Hachette.
- Casero Osorio, E. M. (2016). Fundadoras del nuevo feminismo: Betty Friedan y la mística de la feminidad. En M. Ríos Guardiola, M. Hernández González, y E. Esteban Bernabé (Eds.), *Mujeres de letras: pioneras en el arte, el ensayismo y la educación* (661-677). Murcia: Consejería de Educación y Universidades. Secretaría General. Servicio de Publicaciones y Estadística.

- Castillo, L. E. (2017). O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. *Revista de História*, 176, 01-57.  
<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.118842>
- CEPAL-AECID (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe: deudas de igualdad*. (2018). Santiago: Cepal, Naciones Unidas.
- Césaire, A. (2006). *El discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Childers, M., y hooks, b. (1990). A Conversation about Race and Class. En M. Hirsch y E. F. Keller (Eds.), *Conflicts in Feminism* (60-81). Nueva York: Routledge.
- Clarke, C. (1982). Reviewed Work: Ain't I a Woman: Black Women and Feminism by Bell Hooks. *Off Our Backs*, 12(4), 7.
- Collins, H. (1986). Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*, 33(6), 14-32.
- . (1989). The Social Construction of Black Feminist Thought. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(4), 745-773.  
<https://doi.org/10.1086/494543>
- . (2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- . (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En *Feminismos negros. Una antología* (209-243). Madrid: Traficantes de Sueños.
- . (2016). Black Feminist Thought as Oppositional Knowledge. *Departures in Critical Qualitative Research*, 5(3), 133-144.
- . (2017). The Difference that Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy. *Investigaciones Feministas*, 8(1), 19-39.  
<https://doi.org/10.5209/INFE.54888>
- . (2019). *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham: Duke University Press.
- Collins, H., y Bilge, S. (2019). *Interseccionalidad*. Madrid: Ediciones Morata.
- Cooper, M. (2020). *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Cowie, J. (2010). *Stayin' Alive*. Nueva York: The New Press.
- Cox, C. M. (2022). Developing an Oppositional Gaze: Learning to Look with bell hooks. *Women's Studies in Communication*, 45(4), 446-449.  
<https://doi.org/10.1080/07491409.2022.2135905>

- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- . (2013). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. En *Feminist Legal Theories* (23-51). Londres: Routledge.
- Cruz, M. A., Reyes, M. J., y Cornejo, M. (2012). Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (45), 253-274. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2012000300005>
- Curiel, O. (2017a). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en estudios culturales*, 4, 41-61.
- . (2017b). Prólogo. En *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Cuter, R. (2023). *Historia social del Jazz primitivo. Vol. 1. Del pantano de la esclavitud al blues de la segregación*. Barcelona: Corazones Blindados.
- Dabari, E. (2020). *No me toques el pelo. Origen e historia del cabello afro*. Madrid: Capitán Swing.
- Darder, A. (2012). *Culture and Power in the Classroom Educational Foundations for the Schooling of Bicultural Students*. Nueva York: Routledge.
- Davidson, M. del G., y Yancy, G. (2009). *Critical Perspectives on bell hooks*. Nueva York: Routledge.
- Davidson, T., y Davidson, J. R. (2009). bell hooks, White Supremacy, and the Academy. En *Critical Perspectives on bell hooks* (68-81). Nueva York: Routledge.
- Davis, A. (1972). Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves. *The Massachusetts Review*, 13(1/2), 81-100. <http://www.jstor.org/stable/25088201>
- . (1998). *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude "Ma" Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. Nueva York: Random House.
- . (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- . (2016). *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia*. Madrid: Trotta.
- Davis, D. (2007). Narrating the Mute: Racializing and Racism in a Neoliberal Moment. *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society*, 9(4), 346-360. <https://doi.org/10.1080/10999940701604267>

- Davis, K. (2008). Intersectionality as Buzzword. A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful. *Feminist Theory*, 9(67), 67-85.
- De Miguel Álvarez, A. (2015). La revolución sexual de los sesenta: una reflexión crítica de su deriva patriarcal. *Investigaciones Feministas*, 6, 20-38. [https://doi.org/10.5209/rev\\_INFE.2015.v6.51377](https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51377)
- Dean, J. (2002). *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes on Democracy*. Nueva York: Cornell University Press.
- . (2009). *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham: Duke University Press.
- Dixon, M., y McPhail, M. L. (2009). Radical Dialogue: Ella Baker, bell hooks, and A Renewed Rhetoric of Spiritually Inspired Militancy. *APA Newsletters: Newsletter On Philosophy and The Black Experience*, 8(2), 4-11.
- Du Bois, W. E. B. (2020). *Las almas del pueblo negro*. Madrid: Capitán Swing.
- Dudden, F. E. (2011). *Fighting Chance: The Struggle over Woman Suffrage and Black Suffrage in Reconstruction America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Dussel, E. (2013). *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Edelstein, M. (2009). Love, Politics, and Ethics in the Postmodern Feminist Work of bell hooks and Julia Kristeva. En M. del G. Davidson y G. Yancy (Eds.), *Critical perspectives on bell hooks* (186-201). Nueva York: Routledge.
- Eisenstein, Z. (1986). *The Radical Future of Liberal Feminism*. Londres: Longman.
- Espinosa Miñoso, Y. (2022). *De por qué es necesario un feminismo descolonial*. Barcelona: Icaria editorial.
- Estupiñán, N., y Agudelo, C. (2008). Identidad cultural y educación en Paulo Freire: Reflexiones en torno a estos conceptos. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 10, 25-40.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- . (2022). *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta.
- Farmer-Kaiser, M. (2010). *Freedwomen and the Freedmen's Bureau. Race, Gender, and Public Policy in the Age of Emancipation*. Nueva York: Fordham University Press.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Ferrante-Wallace, J., y Brown, P. (2001). *The Social Construction of Race and Ethnicity in the United States*. Upper Saddle River: Prentices Hall.
- Ferrari, R. (2023). Repowering Intellectual Life. bell hooks and the Critique of Racial Education. *Journal of American History and Politics*, 6(For bell hooks), 27-38.
- Ferrero, A. (2006). Narrar el feminismo: Teoría feminista y transposición literaria en Simone de Beauvoir. En M. L. Femenías (Ed.), *Feminismos de París a La Plata* (17-38). Buenos Aires: Catálogos.
- Firestone, S. (1970). *The Dialect of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Nueva York: William Morrow.
- Fisher, M. (2021). *K-Punk 3. Escritos reunidos e inéditos. (Reflexiones, comunismo ácido y entrevistas)*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Foss, S. A., Foss, K. A., y Trapp, R. (2014). bell hooks. En *Contemporary Perspectives on Rhetoric. 30th Anniversary Edition* (267-302). Illinois: Waveland Press.
- Fraser, N., y Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- . (1974). Educación, liberación e iglesia. En *Teología negra. Teología de la liberación* (13-48). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . (1997). *La educación en la ciudad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- . (2000). *Pedagogy of the Heart*. Nueva York: The Continuum Publishing Company.
- . (2002). *Cartas a quien pretende enseñar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Freire, P., Bodipo-Malumba, E. I., Cone, J. H., y Assmann, H. (1974). *Teología negra. Teología de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Friedrich, J. (2024). The Bellwether of Oppression: Anger, Critique, and Resistance. *Hypatia*, 1-20. <https://doi.org/10.1017/hyp2024.57>
- Fromm, E. (2007). *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- Galindo, M. (2021). *Feminismo bastardo*. La Paz: Mujeres Creando.
- Gallo, L. E., Planella, J., y Ramírez, D. M. (2020). Hacia un saber del cuerpo en el aula: una experiencia educativa. *Revista Lasallista de Investigación*, 17(1), 143-160.
- Garcés, H. (Ilyas) F. (2023). *Religión vs. Revolución. Malcolm X, musulmán de la liberación*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- García, D. (1989). Protesta y política: los movimientos anti-guerra en Estados Unidos, 1965-1975. *Historia Crítica*, 1, 33-65.
- Garrido Rodríguez, C. (2021). Repensando las olas del feminismo. Una aproximación teórica a la metáfora de las olas. *Investigaciones Feministas*, 12(2), 483-492. <https://doi.org/10.5209/infe.68654>
- Gauthier, J. A. (1997). *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*. Nueva York: SUNY Press.
- Gilbert, O. (1883). *Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, Emancipated from Bodily Servitude by the State of New York, in 1828*: <https://Digital.Library.Upenn.Edu/Women/Truth/1850/1850.Html#1>.
- Gillmore, I. H. (1921). *The Story of the Woman's Party*. <https://nrs.lib.harvard.edu/Urn-3:Fhcl:429283>
- Gilmore, R. W. (1999). Globalization and US Prison Growth: From Military Keynesianism to Post-Keynesian Militarism. *Race & Class*, 40(2), 171-188. <https://doi.org/10.1177/030639689904000208>
- . (2007). *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- . (2022). *Abolition Geography. Essays Towards Liberation*. Nueva York: Verso Books.
- Gilroy, P. (2000). *Against Race. Imagining Political Culture beyond The Color Line*. Harvard University Press.
- . (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- Giroux, H. (1997). Rewriting the Discourse of Racial Identity: Towards a Pedagogy and Politics of Whiteness. *Harvard Educational Review*, 67(2), 285-321.
- Glass, K. (2009). Love Matters. En M. del G. Davidson y G. Yancy (Eds.), *Critical Perspectives on bell hooks* (167-185). Nueva York: Routledge.
- Gobineau, A. (1853). *Essay on the Inequality of the Human Races*. Londres: William Heinemann.
- Grant, J. (1988). *Ella Baker: Freedom Bound*. Nueva York: John Wiley & Sons.
- . (1989). *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*. Atlanta: The American Academy of Religion.
- Guerra Palmero, M. J. (2001). *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid: Editorial Complutense.

- . (2013). Derechos humanos, intersección de opresiones y enfoques crítico-feministas. En C. Corredor Lanas y J. Peña Echeverría (Eds.), *Derechos con razón: filosofía y derechos humanos* (49-70). Valladolid: Fundación Aranzadi Lex Nova.
- . (2020). Interseccionalidad. En A. H. Puleo García (Ed.), *Ser feministas: pensamiento y acción* (161-164). Valencia: Servei de Publicacions, Universitat de València.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto: Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hamlin, A. K. (2020). Telling Stories Differently: Writing Women Artists into Wikipedia. En C. Henseler (Ed.), *Extraordinary Partnerships. How the Arts and Humanities are Transforming America* (119-136). Ann Arbor: Lever Press.
- Hansberry, L. (1964). *The Movement: Documentary Of a Struggle for Equality*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Harris, E. (2000, enero 30). That 4-Letter Word. *The New York Times*. <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/00/01/30/reviews/000130.30harrist.html>
- Heinert, J. L. J. (2009). *Narrative Conventions and Race in the Novels of Toni Morrison*. Nueva York: Routledge.
- Hernando, A. (2022). *La corriente de la historia (y la contradicción de lo que somos)*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Herrera Quintana, E. (2021). *Beoncé en la intersección: pop, género, raza y clase social: recepción y discursos en torno a su trabajo* (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Hirsch, M., y Keller, E. F. (Eds.). (1990). *Conflicts in Feminism*. Nueva York: Routledge.
- hooks, b. (1978). *And There They Wept*. Los Angeles: Golemics.
- . (1981). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- . (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- . (1989). *Talking Back: Thinking Feminist: Thinking Black*. Boston: South End Press.
- . (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.

- (1992). *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press.
- (1993). *Sisters of the Yam: Black Women and Self-recovery*. Boston: South End Press.
- (1994a). *Outlaw Culture: Resisting Representations*. Nueva York: Routledge.
- (1994b). *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. Nueva York: Routledge.
- (1995a). *Art on My Mind: Visual Politics*. Nueva York: The New Press.
- (1995b). *Killing Rage: Ending Racism*. Londres: Penguin Books.
- (1996a). *Bone Black: Memories of Girlhood*. Londres: The Women's Press.
- (1996b). *Reel to Real*. Nueva York: Routledge.
- (1997). *Wounds of Passion: A Writing Life*. Nueva York: Henry Holt.
- (1999). *Remember Rapture: The Writer at Work*. Nueva York: Henry Holt.
- (2000a). *All about Love: New Visions*. Nueva York: William Morrow.
- (2000b). *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Nueva York: Pluto Press.
- (2000c). *Where We Stand: Class Matters*. Nueva York: Routledge.
- (2001). *Salvation: Black People and Love*. Nueva York: William Morrow.
- (2002). *Communion: The Female Search for Love*. Nueva York: William Morrow.
- (2003a). *Rock my Soul: Black People and Self-Esteem*. Nueva York: Atria.
- (2003b). *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*. Nueva York: Routledge.
- (2004a). *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*. Nueva York: Atria.
- (2004b). *We Real Cool*. Nueva York: Routledge.
- (2009). *Belonging: A Culture of Place*. Nueva York: Routledge.
- (2010). *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom*. Nueva York: Routledge.
- (2012a). *Appalachian Elegy: Poetry and Place*. Lexington: University Press of Kentucky.
- (2012b). The Oppositional Gaze: Black Female Spectators. En *Black American Cinema* (288-302). Nueva York: Routledge.
- (2013). *Writing beyond Race: Living Theory and Practice*. Nueva York: Routledge.
- (2016). *Moving beyond Pain*. Bell hooks Institute.  
<https://bellhooksbooks.com/blog/moving-beyond-pain-2/>
- hooks, b. y Evans, S. W. (2002). *Homemade Love*. Nueva York: Hyperion Books for Children.
- hooks, b. y Hall, S. (2020). *Funk sin límites*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- hooks, b. y McKinnon, T. (1996). Sisterhood: Beyond Public and Private bell hooks with Tanya McKinnon. *Signs*, 21 (4), Feminist Theory and Practice, 814-829.
- hooks, b. y Raschka, C. (1999). *Happy to Be Nappy*. Nueva York: Hyperion Books for Children.
- . (2002). *Be Boy Buzz*. Nueva York: Hyperion Books for Children.
- . (2004). *Skin Again*. Nueva York: Hyperion Books for Children.
- . (2008). *Grump, Groan, Growl*. Nueva York: Hyperion Books for Children.
- hooks, b. y West, C. (1991). *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*. Boston: South End Press.
- Horowitz, D. (1996). Rethinking Betty Friedan and the Feminine Mystique: Labor Union Radicalism and Feminism in Cold War America. *American Quarterly*, 1(48), 1-42.
- Innerarity, D. (1990). El amor en torno a 1800. La crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor. *Thémata*, 7, 67-90.
- Inwood, J. F. J. (2015). Neoliberal Racism: the 'Southern Strategy' and the Expanding Geographies of White Supremacy. *Social & Cultural Geography*, 16(4), 407-423. <https://doi.org/10.1080/14649365.2014.994670>
- Jabardo, M. (2012). Introducción. Construyendo puentes en diálogos con/desde el feminismo negro. En *Feminismos negros. Una antología* (27-56). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Jakubowicz, K., y Perchard, A. (2017). *An Analysis of Toni Morrison's Playing in the Dark Whiteness and the Literary Imagination*. Nueva York: The Macat Library.
- Jaramillo, N. E., y McLaren, P. (2009). Borderlines. bell hooks and the Pedagogy of Revolutionary Change. En *Critical Perspectives on bell hooks* (17-33). Nueva York: Routledge.
- Jeffries, S. (2014, diciembre 14). Angela Davis: There is an broken line of police violence in the US that takes us all the way back to the days of slavery. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/global/2014/dec/14/angela-davis-there-is-an-unbroken-line-of-police-violence-in-the-us-that-takes-us-all-the-way-back-to-the-days-of-slavery>
- . (2018). *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner Publicaciones.
- Jones, F. (1934). *John G. Fee and Berea College*. Western Kentucky University.

- Jones, H. (1966). The United States Supreme Court, *Brown v. Board of Education of Topeka*, 1954. En D. J. Boorstin (Ed.), *An American Primer* (927-936). Chicago: Universidad de Chicago, Mentor Book.
- Jordan, J. (1981). *Civil Wars*. Boston: Beacon Press.
- Juan Rubio, A. D. (2019). El movimiento feminista en los Estados Unidos de Seneca Falls en los años veinte. En *Quaderns de La Igualtat 9: Revolucions i Moviments de Dones* (9-28). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Karenga, M. (1993). *Introduction to Black Studies*. Los Angeles: University of Sankore.
- Kendall, M. (2023). *bell hooks. The Last Interview and Other Conversations*. Nueva York: Melville House Publishing.
- King, K. (1990). Producing Sex, Theory and Culture; Gay/Straight ReMapping in Contemporary Feminism. En M. Hirsch y E. Fox Keller (Eds.), *Conflicts in Feminism* (82-101). Nueva York: Routledge.
- King, M. L. Jr. (1963). *Draft of Chapter III, "On Being a Good Neighbor"*. <https://kinginstitute.stanford.edu/King-Papers/Documents/Draft-Chapter-Iii-Being-Good-Neighbor>
- . (1991). *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* (J. M. Washington, Ed.). San Francisco: HarperOne.
- . (2001). Loving Your Enemies. En *A Knock at Midnight: Inspiration from the Great Sermons of Reverend Martin Luther King* (53-54). Londres: Hachette.
- Kirk, J. A. (2015). *Martin Luther King Jr.* Nueva York: Routledge.
- Kohpeiß, H. (2023). Concepts as Shelter: Toward a Feminist Theory of Philosophical Concepts. *Feminist Philosophy Quarterly*, 9(2). <https://doi.org/10.5206/fpq/2023.2.14738>
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Kousser, J. M. (1986). *Dead End: The Development of Nineteenth-Century Litigation on Racial Discrimination in Schools*. Londres: Clarendon Press.
- LaCom, C., y Hadley, S. (2009). Teaching to Transgress. Deconstructing Normalcy and Resignifying the Marked Body. En M. del G. Davidson y G. Yancy (Eds.), *Critical Perspectives on bell hooks* (69-81). Nueva York: Routledge.
- Lagarde, M. (2006). Pacto entre mujeres. Sororidad. *Aportes para el debate*, 25, 123-135.

- Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism*. Nueva York: Norton.
- Le Guin, U. K. (2018). *Contar es escuchar. Sobre la escritura, la lectura, la imaginación*. Madrid: Círculo de Tiza.
- Leal, H. M. (2022). *Amor e educação libertadores em bell hooks*. *Kalagatos*, 19(1), 1-15.
- Lerner, G. (2017). *La creación del patriarcado*. Pamplona: Katakarak Liburuak.
- López Pardina, T. (1998). *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: horas y HORAS.
- . (2008). *Los diarios del cáncer*. Rosario: Hipólita Ediciones.
- . (2009). *Zami. Una biomitografía*. Madrid: horas y HORAS.
- Losiggio, D. (2022). Amor, honor y reconocimiento: interpretaciones feministas de la teoría política hegeliana. *Revista latinoamericana de filosofía*, 48(2), 51-60. <https://doi.org/10.36446/rlf2022332>
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- . (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-76.
- . (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- . (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01140.x>
- Lugones, M. y Spellman, E. V. (1983). Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for “the Woman’s Voice”. *Women’s Studies International Forum*, 6, 573-581.
- MacLean, N. (2017). *Democracy in Chains: The Deep History of The Radical Right’s Stealth Plan for America*. Nueva York: Penguin.
- Manuel, C. (2009). bell hooks’s Children’s Literature. Writing to Transform the World at Its Root. En *Critical Perspectives on bell hooks* (95-107). Nueva York: Routledge.
- Martin, J. M. (1993). The Notion of Difference for Emerging Womanist Ethics: The Writings of Audre Lorde and bell hooks. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 9(1/2), 39-51.
- Martin Jr., A. L. (2021). *The Generic Closet: Black Gayness and the Black-cast Sitcom*. Indiana: University Press.
- Martínez, E. (1993). Beyond Black/White: The Racism of our Times. *Social Justice*, 20(1/2), 22-34.

- Martínez Álvarez, L., y González Calvo, G. (2016). Docentes de carne y hueso: enseñar con cuerpo. *Ágora para la Educación Física y el Deporte*, 18(3), 259-275.
- Martínez Ruiz, T., y González Martínez, Z. (2021). Building Sisterhood Sketch of a Living Concept. Centro de Investigaciones sobre América del Norte, UNAM, 22-25.
- Martinich, A. (1999). *Hobbes: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771-1800.
- McKittrick, K. (2010). bell hooks. En P. Hubbard y R. Kitchin (Eds.), *Key Thinkers on Space and Place* (242-248). Londres: Sage.
- McLaren, P. (1995). *Critical Pedagogy and Predatory Culture Oppositional Politics in a Postmodern Era*. Nueva York: Routledge.
- McLaren, P., y Kincheloe, J. L. (Eds.). (2007). *Critical Pedagogy: Where are We Now?* (Vol. 299). Nueva York: Peter Lang.
- McLennan, G. (Ed.) (2021). *Selected Writings on Marxism*. Durham: Duke University Press.
- Medine, C. M. J. (2022). bell hooks, Black Feminist Thought, and Black Buddhism: A tribute. *Journal of World Philosophies*, 7(1), 187-196.
- Meier, A., y Bracey, J. H. (1993). The NAAC as a Reform Movement, 1909-1965: "To Reach the Conscience of America". *The Journal of Southern History*, 59(1), 3-30. <https://doi.org/10.2307/2210346>
- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Meloni, C. (2021). *Feminismos fronterizos. Mestizas, abyectas y perras*. Madrid: Kaótica Libros.
- Mercone, M. (2023). The Homeplace, the Margin and the Classroom: Mapping Radical Liberation. *Journal of American History and Politics*, 6(For bell hooks), 13-25.
- Mhishi, T. (2022). *Sons and Others. On Loving Male Survivors*. Edimburgo: 404 Ink Limited.
- Micheletti, G. (2010). Re-Envisioning Paulo Freire's "Banking Concept of Education". *Inquiries Journal*, 2(2).
- Millett, K. (2017). *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.

- Mitchell, E. (2013). I Am a Woman and a Human: A Marxist Feminist Critique of Intersectionality Theory. *Unity and Struggle*.  
<https://www.unityandstruggle.org/2013/09/i-am-a-woman-and-a-human-a-marxist-feminist-critique-of-intersectionality-theory/>
- Mitchell, H. H., y Lewter, N. C. (1986). *Soul Theology: The Heart of American Black Culture*. San Francisco: Harper and Row.
- Monahan, M. J. (2011). Emancipatory Affect: bell hooks on Love and Liberation. *The CLR James Journal*, 17(1), 102-111.  
<https://www.jstor.org/stable/26758836>
- Moraga, C., Hernández del Castillo, A., y Alarcón, N. (Eds.). (1988). *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.
- Morgan, K. J. (2003). Jim Crow Laws. En *Dictionary of American History* (Vol. 4, 479-480). Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Morreale, J. (2002). *Critiquing the Sitcom: A Reader*. Nueva York: Syracuse University Press.
- Morris, A. (2014). Public Archaeology and Critical Histories: Collaborative Archaeology in Southern Illinois. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 3(2), 159-174.  
<https://doi.org/10.1179/2161944114Z.00000000017>
- . (2017). Materialities of Homeplace. *Historical Archaeology*, 51(1), 28-42.  
<https://doi.org/10.1007/s41636-017-0006-6>
- Morrison, T. (2001). *Ojos azules*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. México: F.C.E.
- Muiña, A. (2008). *Rebeldes periféricas del siglo XIX*. Madrid: La Linterna Sorda.
- Mulvey, L. (1988). *Feminism and Film Theory*. Londres: Routledge.
- . (1989). *Visual and Other Pleasures*. Bloomington. Indiana University Press.
- Muñoz, G. (2022, julio 23). *El movimiento legal conservador después de Dobbs: un diálogo con Robert George*. <https://endisidencia.com/2022/07/El-Movimiento-Legal-Conservador-Despues-de-Dobbs-Un-Dialogo-Con-Robert-p-George/?S=08>.
- Nash, J. C. (2008). Re-Thinking Intersectionality. *Feminist Review*, 89(1), 1-15.  
<https://doi.org/10.1057/fr.2008.4>
- . (2019). *Black Feminism Reimagined: After Intersectionality*. Durham: Duke University Press.

- Neira Cruz, A. (2012). Aportes del feminismo negro y los feminismos críticos al estudio de los hombres y las masculinidades. *Polisemia: Revista del Centro de Pensamiento Humano y Social*, 14, 24-37.
- Nfubea, A. (2021). *Afrofeminismo. 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968-2018)*. Madrid: Ménades Editorial.
- Nicholson, L. (2010). Feminism in “Waves”: Useful Metaphor or Not? *New Politics*, 12(4), 34-39.
- Nienhuis, N. E. (2009). “Revolutionary Interdependence” bell hooks’s Ethic of Love as a Basis for a Feminist Liberation Theology of the Neighbor. En M. del G. Davidson y G. Yancy (Eds.), *Critical Perspectives on bell hooks* ( 202-217). Nueva York: Routledge.
- Nittle, N. (2023). *bell hook’s Spiritual Vision: Buddhist, Christian, and Feminist*. Minneapolis: Fortress Press.
- Nott, J. C. (1860). *Types of Mankind: Or, Ethnological Researches, Based Upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and Upon Their Natural, Geographical, Philological, and Biblical History*. Filadelfia: Lippincott.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- . (2008). *Paisajes del pensamiento. La tradición filosófica en la antigüedad y la modernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Ocampo, J. (2008). Paulo Freire y la pedagogía del oprimido. *Revista Historia de la Educación*, 10, 57-72.
- Omolade, B. (1994). *The Rising Song of African American Women*. Nueva York: Routledge.
- Ossa Londoño, J. (2012). Hooks, Bell. (2003). Comunidad de aprendizaje: Una pedagogía de la Esperanza. Nueva York: Routledge. *Uni-Pluriversidad*, 6(1), 73-75.
- Palacio Avendaño, M. (2020). *Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo*. Barcelona: Gedisa.
- Pardo Contreras, I. (2024a). Heridas de frontera: escritura, subversión y “mundo zurdo” en Gloria Anzaldúa. En M. D. Adsuar Fernández y D. Soto Carrasco (Eds.), *Pensadoras hispánicas: fracturas de la identidad en España y América Latina (s. XIX-XXI)* (151-170). Madrid: Dykinson.

- . (2024b). Presiones, aristas y entrelazados de opresión: la interseccionalidad en bell hooks. *Nerter: revista dedicada a la literatura, el arte y el conocimiento*, 40, 15-21.
- París Albert, S. (2018). Acciones educativas para afrontar algunos desafíos de la filosofía en el siglo XXI. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 74, 105-119.
- Parrini, R. (Coord.). (2012). *Los archivos del cuerpo: ¿Cómo estudiar el cuerpo?* México: UNAM/PUEG.
- Pateman, C. (2018). *El desorden de las mujeres. Democracia, feminismo y teoría política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Peck, J. (1994). Talk about Racism: Framing a Popular Discourse of Race on Oprah Winfrey. *Cultural Critique*, 227, 89-126.
- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Pérez-Bustos, T. (2015). *Feminización y pedagogías feministas. Museos interactivos, ferias de ciencia y comunidades de software libre en el sur global*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Petry, A. (1946). *The Street*. Boston: Houghton Mifflin.
- Premilla, N. (2005). *Welfare Warriors the Welfare Rights Movement in the United States*. Nueva York: Routledge.
- Puleo García, A. (1994). El feminismo radical de los setenta, Kate Millett. En C. Amorós Puente (Ed.), *Historia del pensamiento feminista* (140-149). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas.
- . (2010). *Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. Kate Millet*. <https://www.mujeresenred.net/spip.php?article2061>
- Quintana, L. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder.
- Rabinowitz, H. N. (1978). *Race Relations in the Urban South, 1865-1890*. Nueva York: University Press.
- Rattansi, A. (2020). *Racism: A Very Short Introduction*. Londres: Oxford University Press.
- Redd, L. N. (1985). Rock! It's Still Rhythm and Blues. *The Black Perspective in Music*, 13(1), 31-47. <https://doi.org/10.2307/1214792>
- Rendall, J. (1985). *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*. Londres: Bloomsbury Publishing.

- Rich, A. (2019). *Ensayos esenciales. Cultura, política y el arte de la poesía*. Madrid: Capitán Swing.
- Ripio Rodríguez, M. V. (2019). Otro juego de herramientas: matriz de dominación y resistencia simbólica. *Feminismo/s*, 33, 21-34. <https://doi.org/10.14198/fem.2019.33.01>
- Risen, C. (2021, diciembre 15). bell hooks, Pathbreaking Black Feminist, Dies at 69. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2021/12/15/books/bell-hooks-dead.html>
- Rivera Cusicanqui, S. (2004). Reclaiming the Nation. *NACLA*, 39(3): 19-23.
- . (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Santander: Otramérica.
- Robinson, C. J. (1983). *Black Marxism: The Margin of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- . (1997). *Black Movements in America*. Nueva York: Routledge.
- Rodó-Zárate, M. (2021). *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Rubin, G. (2011). *Desviations*. Durham: Duke University Press.
- Rudan, P. (2023). Speaking the Unspeakable. bell hooks' Living Political Discourse. *Journal of American History and Politics*, 6(For bell hooks), 53-62. <https://doi.org/10.6092/issn.2611-2752/16469>
- Rudan, P., y Battistini, M. (2023). For bell hooks: "White-Supremacist Capitalist Patriarchy" and "Feminism is for Everybody" in U.S. History and Politics. *Journal of American History and Politics*, 6(For bell hooks), I-IV. <https://doi.org/10.6092/issn.2611-2752/16500>
- Ryan, J., y Sackrey, C. (1984). *Strangers in Paradise: Academics from the Working Class*. Boston: South End Press.
- Ryoo, J. J., Crawford, J., Moreno, D., y McLaren, P. (2009). Critical Spiritual Pedagogy: Reclaiming Humanity Through a Pedagogy of Integrity, Community and Love. *Power and Education*, 1(1), 132-146. <https://doi.org/10.2304/power.2009.1.1.13>
- Saiving, V. (1960). The Human Situation: A Feminine View. *The Journal of Religion*, 40(2), 100-112.
- Salinas, G. H. (2021). *From Good Times to Blacklish: A Content Analysis of the Portrayal of African American Women Through the American Television Sitcom* (Tesis de máster). Sacramento: California State University.

- Sánchez Muñoz, C. (2001). Genealogía de la vindicación. En E. Beltrán, V. Maquieira, S. Álvarez, y C. Sánchez (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (17-71). Madrid: Alianza Editorial.
- . (2016). *Simone de Beauvoir: del sexo al género*. Barcelona: Batiscafo.
- Sánchez Muñoz, C., Beltrán Pedreira, E., y Álvarez, S. (2001). Feminismo liberal, radical y socialista. En E. Beltrán, V. Maquieira, S. Álvarez, y C. Sánchez (Eds.), *Feminismos. Debates contemporáneos* (75-124). Madrid: Alianza Editorial.
- Santiago, M. E. (2002). La práctica pedagógica en la universidad con base en la pedagogía freireana: relato de una experiencia. En A. M. Saul (Ed.), *Paulo Freire y la formación de educadores: múltiples miradas* (139-153). México: Siglo XXI.
- Sarma, D. (2015). Six Reasons Every Indian Feminist Should Remember Savitribai Phule. *The Ladies Finger*. <http://theladiesfinger.com/six-reasons-every-indian-feminist-should-remember-savitribai-phule/>
- Saul, A. M. (Ed.). (2002). *Paulo Freire y la formación de educadores: múltiples miradas*. México: Siglo XXI.
- Schüssler Fiorenza, E. (1992). *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Scott, M. (2014). From Blackface to Beulah: Subtle Subversion in Early Black Sitcoms. *Journal of Contemporary History*, 49(4), 743-769.
- Seerung, I. (2019). Reflections on the Mainstreaming of Intersectionality: Critical Engagement and New Visions. *Midwest Journal of Undergraduate Research*, 10, 45-69.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Septien, R. C. (2018). Mulheres negras. Vozes, silêncios e resistências: uma vez mais sobre a experiência cubana. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 10(26), 57-76.
- . (2019). Cuba: ante los retos del Decenio y bajo el lente de los feminismos negros. En *Afrodascendencias y contrahegemonías: desafiando al decenio* (125-156). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rm7b.7>
- Shor, I. (2012). *Empowering Education: Critical Teaching for Social Change*. Chicago: University of Chicago Press.

- Simons, M. (1990). *Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existencialism*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Smith, C. (2022). bell hooks (1952-2021). *History in the Making*, 15(11), 205-228.
- Song, E. (2019). Apuntes sobre Kate Millett. Las promesas actuales del pasado futuro. *Polémicas Feministas*, 3, 1-25.
- Spivak, G. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Mehuen.
- . (1993). *Outside in the Teaching Machine*. Nueva York: Routledge.
- Stack, C. B. (1974). *All Our Kin: Strategies for Survival in Black Community*. Nueva York: Harper Colophon Books.
- Stahl, J. (2016). *Right Moves: The Conservative Think Tank in American Political Culture Since 1945*. Chapel Hill: UNC Press Books.
- Stoddard, L. (1920). *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy*. Nebraska: Scribner.
- Taylor, K. Y. (2017). *Un destello de libertad. De Blacklivesmatter a la liberación negra*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Taylor, C. (2013). *Race: A Philosophical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, U. (1998). The Historical Evolution of Black Feminist Theory and Praxis. *Journal of Black Studies*, 29(2), 234-253.
- The New School (2014, octubre 13). Bell hooks and Laverne Cox in a Public Dialogue at The New School. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=9oMmZIJjgY>
- theGrio Politics (2021, diciembre 16). Remembering the Life and Legacy of bell hooks. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=QjuSRpku0GM>
- Theoharis, J. (2014). *The Rebellious Life of Mrs. Rosa Parks*. Boston: Bacon Press.
- Truth, S. (1851). *¿Acaso no soy una mujer?* <https://Cidafucm.es/El-Discurso-Fundador-Del-Feminismo-Negro-Acaso-No-Soy-Una-Mujer-de-Sojourner-Truth-Por-Afribuku>.
- Valdivia, A. N. (2002). bell hooks: Ethics from the Margins. *Qualitative Inquiry*, 8(4), 429-447. <https://doi.org/10.1177/10778004008004003>
- Vega-González, S. (2002). The Dialectics of Belonging in bell hooks' Bone Black: Memories of Girlhood. *Journal of English Studies*, 3, 237-248. <https://doi.org/10.18172/jes.79>

- . (2009). Toward a Love Ethic. Love and Spirituality in bell hooks's Writing. En M. del G. Davidson y G. Yancy (Eds.), *Critical Perspectives on bell hooks* (218-228). Nueva York: Routledge.
- Verdeja, M. (2019). Concepto de educación en Paulo Freire y virtudes inherentes a la práctica docente: orientaciones para una escuela intercultural. *Contextos: Estudios de humanidades y ciencias sociales*, 42, 7-7.
- Vergès, F. (2021). *No todas las feministas son blancas*. Santander: La Vorágine.
- Villalobos, J. (2000). Educación y concientización: legados del pensamiento y acción de Paulo Freire. *Educere*, 4(10), 17-24.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Walker, A. (1983). *El color púrpura*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Watkins, G. J. (1983). *Keeping a Hold on Life: Reading Toni Morrison's Fiction*. Santa Cruz: University of California.
- Weinbaum, A. E. (2019). *The Afterlife of Reproductive Slavery. Biocapitalism and Black Feminism's Philosophy of History*. Durham: Duke University Press.
- Whitaker, E. (2017). *An Analysis of Betty Friedan's The Feminine Mystique*. Nueva York: The Macat Library.
- Wittig, M. (2024). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Wollstonecraft, M. (2020). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Barcelona: Penguin Clásicos.
- Woodson, H. (2022). hooks, bell (1952-2021). En G. Ritzer y C. Rojek (Eds.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Nueva York: John Wiley & Sons.
- . (2023). "To Enact a Postmodernism of Resistance": The Transgressive Thought of bell hooks and the Interdisciplinarity of White-Supremacist Capitalist Patriarchy. *Journal of American History and Politics*, 6(1), 39-52. <https://doi.org/10.6092/issn.2611-2752/15884>
- Woodward, C. V. (1974). *The Strange Career of Jim Crow*. Nueva York: University Press.
- Wright, R. (2022). *España pagana*. Madrid: Big Sur.
- Yancy, G. (2009). Engaging Whiteness and the Practice of Freedom. The creation of Subversive Academic Spaces. En M. del G. Davidson y G. Yancy (Eds.), *Critical Perspectives on bell hooks* (34-54). Nueva York: Routledge.

- Yancy, G., y hooks, b. (2015). Buddhism, the Beats, and Loving Blackness.  
<https://voxpathulisphere.com/2015/12/15/George-Yancy-and-Bell-Hooks/>
- Zambrano, M. (2011). *Claros del bosque*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Zaragoza Bernal, J. M. (2022). Refugio o trinchera: reflexiones sobre el hogar durante la pandemia. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 98, 139-163.  
<https://doi.org/10.57027/eikasia.98.245>
- Zeisler, A. (2016). *We Were Feminist Once: From Riot Grrrl to CoverGirl, the Buying and Selling of a Political Movement*. Nueva York: PublicAffairs.
- Zinn, H. (1997). *La otra historia de los Estados Unidos*. Hondarribia: Hiru.

## ANEXO

### LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE BELL HOOKS EN CASTELLANO

Con el objetivo de situar los textos en su marco temporal detallamos la lista de títulos de libros de la autora en su primera edición acompañados de la traducción al castellano. Algunos textos están muy distanciados en el tiempo del momento en el que fueron publicados, pero podemos advertir que, desde la primera publicación en nuestro idioma en 2017, le han seguido un ingente número de nuevas traducciones, lo cual evidencia, además del interés editorial por la autora, la buena acogida por parte de la comunidad lectora de su escritura. Es importante destacar también que los títulos aún no traducidos son aquellos vinculados a los *Cultural Studies* y a los que abordan la temática antirracista. La lista recoge todas aquellas traducciones publicadas al momento de concluir esta tesis.

- hooks, b. (1981). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press; *¿Acaso no soy una mujer? Mujeres negras y feminismo* (2020). Trad. Gemma Deza Guil. Bilbao: Consonni.
- . (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press; *Teoría feminista: de los márgenes al centro* (2020). Trad. Ana Useros Martín. Madrid: Traficantes de Sueños.
- . (1989). *Talking Back: Thinking Feminist. Thinking Black*. Boston: South End Press; *Respondona. Pensamiento feminista, pensamiento negro* (2022). Trad. Monserrat Asensio Fernández. Barcelona: Paidós.
- . (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press. *Afán. Raza, género y política cultural* (2021). Trad. Ana Useros Martín. Madrid: Traficantes de Sueños.
- hooks, b., y West, C. (1991). *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*. Boston: South End Press; *Partiendo pan. Vida intelectual negra insurgente* (2023).

- Trad. Lucas Martí Domken. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- (1992). *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press.
  - (1993). *Sisters of the Yam: Black Women and Self-recovery*. Boston: South End Press. *Hermanas de ñame. Mujeres negras y nuestra recuperación* (2024). Trad. Jumko Ogata Aguilar. Ciudad de México: U-Tópicas Ediciones.
  - (1994). *Outlaw Culture: Resisting Representations*. Nueva York: Routledge.
  - (1994). *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. Nueva York: Routledge; *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de la libertad* (2021). Trad. Marta Malo. Madrid: Capitán Swing.
  - (1995). *Art on My Mind: Visual Politics*. Nueva York: The New Press.
  - (1995). *Killing Rage: Ending Racism*. Londres: Penguin Books.
  - (1996). *Bone Black: Memories of Girlhood*. Londres: The Women's Press; *Negro hueso: Recuerdos de infancia* (2023). Trad. Anna Lirón Villaró. Barcelona: Descontrol.
  - (1996). *Reel to Real*. Nueva York: Routledge.
  - (1997). *Wounds of Passion: A Writing Life*. Nueva York: Henry Holt.
  - (1999). *Remember Rapture: The Writer at Work*. Nueva York: Henry Holt.
  - (2000). *All about Love: New Visions*. Nueva York: William Morrow; *Todo sobre el amor. Nuevas perspectivas* (2021). Trad. M<sup>a</sup> José Viejo Pérez. Barcelona: Ediciones Paidós.
  - (2000). *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Nueva York: Pluto Press; *El feminismo es para todo el mundo* (2017). Trad. Beatriz Esteban Agustí, Lina Tatiana Lozano Ruiz, Mayra Sofía Moreno, Maira Puertas Romo, Sara Vega González. Madrid: Traficantes de Sueños.
  - (2000). *Where We Stand: Class Matters*. Nueva York: Routledge.
  - (2001). *Salvation: Black People and Love*. Nueva York: William Morrow.
  - (2002). *Communion: The Female Search for Love*. Nueva York: William Morrow; *Comunión. La búsqueda femenina del amor* (2023). Trad. Montserrat Asensio Fernández. Barcelona: Ediciones Paidós.
  - (2003). *Rock my Soul: Black People and Self-Esteem*. Nueva York: Atria.
  - (2003). *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*. Nueva York: Routledge; *Enseñar comunidad. Una pedagogía de la esperanza* (2024). Trad. Javiera M. Mac Pherson. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- (2004). *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*. Nueva York: Atria; *El deseo de cambiar* (2021). Trad. Javier Sáez del Álamo. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- *Entendiendo el patriarcado*. Trad. Irene Pardo Contreras (2020). Jaén: Piedra Papel Libros.
- (2004). *We Real Cool*. Nueva York: Routledge.
- (2009). *Belonging: A Culture of Place*. Nueva York: Routledge.
- (2010). *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom*. Nueva York: Routledge; *Enseñar pensamiento crítico* (2022). Trad. Víctor Sabaté. Barcelona: Rayo Verde Editorial.
- (2012). *Appalachian Elegy: Poetry and Place*. Kentucky: University Press of Kentucky.
- (2013). *Writing Beyond Race: Living Theory and Practice*. Nueva York: Routledge.
- (2017). *Uncut Funk: A Contemplative Dialogue*. Nueva York: Routledge; *Funk sin límites: un diálogo reflexivo* (2020). Trad. Javier Sáez del Álamo. Barcelona: Edicions Bellaterra.

A continuación, indicamos los títulos de los cuentos infantiles escritos por bell hooks. Ninguno de ellos se encuentra traducido todavía al castellano:

- hooks, b., y Raschka, C. (1999). *Happy to Be Nappy*. Nueva York: Hyperion Books for Children.
- hooks, b., y Evans, S. W. (2002). *Homemade Love*. Nueva York: Hyperion Books for Children.
- hooks, b., y Raschka, C. (2002). *Be Boy Buzz*. Nueva York: Hyperion Books for Children.
- hooks, b., y Raschka, C. (2004). *Skin Again*. Nueva York: Hyperion Books for Children.
- hooks, b., y Raschka, C. (2008). *Grump, Groan, Growl*. Nueva York: Hyperion Books for Children.

