

VOCES DE MUJERES Y DE LOS FEMINISMOS EN TORNO A LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

Voices of women and feminisms in and around the Latin American philosophy of liberation

Stimmen von Frauen und Feminismen im Umfeld der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10838999>

Adriana María Arpini

Universidad Nacional de Cuyo - Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales

INCIHUSA, Mendoza, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y

Técnicas (CONICET), Argentina

aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

Recibido: 18-09-2023

Aceptado: 16-03-2024

Adriana María Arpini es Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), donde se desempeñó como Profesora de grado hasta su reciente jubilación y continúa como profesora de posgrado. Es Investigadora Principal Contratada de CONICET en el INCIHUSA, Mendoza.

Resumen

La relación entre mujer y filosofía de la liberación puede abordarse desde diferentes ángulos como respuesta a las siguientes preguntas: ¿cómo aparece el “tema” de la mujer en los debates liberacionistas?, ¿cómo “participan” las mujeres en dichos debates?, ¿cuáles son los “posicionamientos críticos” que se adoptan, desde las mujeres y los feminismos, frente a las propuestas y construcciones teóricas de la filosofía latinoamericana de la liberación? Repasamos brevemente los dos primeros y nos detenemos en el tercer enfoque a través de escritos de cuatro mujeres que enfrentan críticamente, desde posicionamientos feministas, los postulados de la Filosofía de la Liberación, principalmente en su versión dusseliana. Aportan al debate afirmando la necesidad de historizar el análisis, complejizarlo desde propuestas descoloniales y transmodernas, y situar la crítica en términos espaciales, temporales étnicos y sexo-genéricos.

Palabras clave: Mujer; Feminismos; Filosofía de la liberación.

Abstract

The relationship between women and philosophy of liberation can be approached from different angles in response to the following questions: How does the “topic” of women appear in liberationist debates? How do women “participate” in these debates? What are the “critical positions” that are adopted, from women and feminisms, against the proposals and theoretical constructions of the Latin American philosophy of liberation? We briefly review the first two and stop at the third approach through writings by four women who critically confront, from feminist positions, the postulates of the Philosophy of Liberation, mainly in its Dusselian version. They contribute to the debate by affirming the need to historicize the analysis, make it more complex from decolonial and transmodern proposals, and situate the criticism in spatial, temporal, ethnic and sex-gender terms.

Keywords: Women; Feminisms; Philosophy of liberation.

Zusammenfassung

Die Beziehung zwischen Frauen und der Philosophie der Befreiung kann aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden, um folgende Fragen zu beantworten: Wie taucht das "Thema" Frauen in befreiungstheoretischen Debatten auf? Wie "beteiligen" sich Frauen an diesen Debatten? Welche "kritischen Positionen" werden von Frauen und Feminismen gegenüber den Vorschlägen und theoretischen Konstruktionen der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung eingenommen? Wir gehen kurz auf die ersten beiden Fragen ein und vertiefen dann den dritten Ansatz, der sich auf die Schriften von vier Frauen stützt, die sich aus feministischer Sicht kritisch mit den Postulaten der Befreiungsphilosophie auseinandersetzen, hauptsächlich in ihrer Dusselschen Version. Sie tragen zur Debatte bei, indem sie die Notwendigkeit einer Historisierung der Analyse bekräftigen, sie durch dekoloniale und transmoderne Vorschläge komplexer zu machen und die Kritik in räumlicher, zeitlicher, ethnischer und geschlechtsspezifischer Hinsicht zu verorten.

Schlüsselwörter:Frauen; Feminismen; Philosophie der Befreiung.

Los trabajos académicos o los textos de divulgación que abordan el tema de la filosofía latinoamericana de la liberación suelen mencionar como sus referentes a Enrique Dussel, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg, entre otros. La lista puede ser más o menos larga, pero llama la atención que siempre está integrada sólo por varones. ¿Es que el tema de la mujer estuvo ausente de los debates que dieron surgimiento a ese movimiento filosófico? O ¿es que no participaron mujeres en dichos debates? O ¿es que las mujeres no tuvieron voz propia, o no aportaron novedad? O ¿es que la crítica feminista no se hizo cargo de la forma en que el tema de la mujer fue tratado en el marco de la filosofía de la liberación? Las preguntas podrían multiplicarse y complejizarse.

Queremos en esta ocasión señalar que la relación entre mujer y filosofía de la liberación es cuando menos complicada, muchas veces espinosa. Consideramos que se la puede abordar al menos desde tres ángulos diferentes, pero en definitiva complementarios: por una parte ¿cómo aparece el “tema” de la mujer en los debates liberacionistas?, por otra parte ¿cómo “participan” las mujeres en dichos debates?, y en tercer lugar ¿cuáles son los “posicionamientos críticos” que se adoptan, desde las mujeres y los feminismos, frente a las propuestas y construcciones teóricas de la filosofía latinoamericana de la liberación?

El “tema” y la “participación” de mujeres en la Filosofía latinoamericana de la liberación

En un trabajo anterior, en el que tratamos la relación entre mujer y filosofía en los debates iniciales de la Filosofía de la liberación (Arpini, 2019), avanzamos en la reflexión sobre las dos primeras cuestiones: el “tema” de la mujer y su “participación” con voz propia en aquellos debates. Afirmamos que son cuestiones diferentes: en el primer caso, son terceros, generalmente varones, quienes hablan sobre problemas relativos a la situación de las mujeres. En el segundo, por el contrario, son las mujeres las que toman la palabra para tratar asuntos que pueden o no involucrarlas como tema en discusión.

Otra cuestión es verificar si la «participación» se realiza desde una perspectiva de género o feminista.

En aquel momento –década de los ‘70–, el «tema» de la mujer fue abordado en discursos de Enrique Dussel y Augusto Salazar Bondy, los cuales muestran perspectivas de análisis y posicionamientos muy diferentes, que comentamos aquí muy brevemente.

En la conferencia de 1971, “Hacia una metafísica de la femineidad. Mujer: Ser oprimido”, Dussel aclara desde el comienzo que su interés es abordar el tema de la mujer desde la filosofía, tomando distancia de otros posibles abordajes: sociológico, político, psicológico, psicoanalítico, artístico. Después de repasar la situación de la mujer, como oprimida por el varón en las sociedades patriarcales, antiguas y modernas, incluso en América durante la colonia, concluye que la mujer en la situación milenaria de opresión es: reducida a objeto primariamente sexual, madre y educadora de los hijos, ama de casa –dueña de su sola casa, no de la gran casa de la sociedad política–, su ser está mediado por el del varón, de todo lo cual resulta su condición de alienada. Pero no es la única oprimida, el varón también lo es, de modo que la liberación ha de plantearse históricamente como liberación integral del ser humano. Dentro de este esquema conceptual, Dussel rechaza la opción del feminismo como proyecto de liberación de la mujer. En otros escritos de la misma época, Dussel amplía la consideración del problema, pero se mantiene dentro del mismo esquema general, sin superar los condicionamientos políticos y culturales del momento.

En 1977, ya en el exilio mexicano, Dussel publica el volumen 6/III de su *Filosofía Ética Latinoamericana*, donde aborda los problemas de la erótica y la pedagógica. El capítulo VII, dedicado a la relación varón-mujer, se titula “La erótica latinoamericana (La Antropológica I)”, aparece finalmente en 2007 publicado en forma independiente con el título *Para una erótica latinoamericana* por la Fundación Editorial *El perro y la rana*, de Caracas¹. La primera versión de dicho ensayo habría sido escrita por Dussel en 1972, en Mendoza, y su contenido anticipado en conferencias y reuniones de discusión, así como

¹ En lo sucesivo citamos por esta versión.

en el párrafo “«El Otro» como rostro sexuado” de *Para una ética de la liberación latinoamericana I* (1973).

Su interpretación de la sexualidad, excluyentemente totalizadora o alterativa –sólo admite una de estas posibilidades–, es el núcleo a partir del cual es posible explicar el sentido dominador o liberador de la economía, la pedagogía, la política, la cultura. Se trata, en definitiva, de la “eticidad del pro-yecto erótico”. Según Dussel, la cultura indoeuropea y moderno-europea, construida sobre la dualidad cuerpo / alma, ha despreciado el cuerpo y con ello ha denigrado la sexualidad humana. En el comienzo de la modernidad, al mismo tiempo que se corrobora el dualismo antropológico (Descartes), se lleva adelante la conquista y colonización hispánica del “nuevo mundo”, sostenida en la fuerza bruta del *ego* fálico, a la que se agrega la sumisión del indio. Así se organiza la represión armada, el derecho, la economía y la dominación erótica. “En el pro-yecto ontológico del conquistador hispánico –dice Dussel– la mujer era algo así como el botín de sus batallas, algo sobre lo que se tenía «derecho de conquista»” (Dussel, 2007, p. 103).

La praxis de dominación erótica es un hecho socio-cultural, que se expresa en costumbres, tradiciones, leyes sancionadas que reprimen, no sólo desde los condicionamientos exteriores, sino desde la estructura interna de la subjetividad. De ahí que el proceso de liberación sólo puede ser iniciado y sostenido por los propios oprimidos, en este caso, las mujeres. Tal es la situación del movimiento feminista, reconoce Dussel. No obstante, del mismo modo que lo expresa en la conferencia de 1971, encuentra en dicho movimiento “posiciones extremas que expresan una cierta lógica de la Totalidad” (Dussel, 2007, p. 126), las cuales se habrían extendido en el mundo opulento nordatlántico, donde para suprimir la diferencia cultural que instaura la dominación del varón sobre la mujer, se postula la supresión de toda diferencia: “ni varones ni mujeres, sino individuos humanos, seres humanos iguales de la especie”. (Dussel, 2007, p. 127)

La interpretación dusseliana de las relaciones entre varones y mujeres –que denomina erótica y constituye el núcleo del proyecto liberador– ha despertado no pocas críticas, especialmente entre quienes advierten que la liberación de la mujer no es una

parte de la filosofía de la liberación dusseliana, ni deben ser confundidas entre sí. En el siguiente apartado nos explayaremos sobre estas objeciones.

Ahora bien, en la misma época, y entre quienes participaron de los debates en los que se gestó la filosofía de la liberación, hubo posicionamientos diferentes. Tal es el caso de Augusto Salazar Bondy². En 1974 se publica en Buenos Aires, en forma póstuma, el libro *Bartolomé o de la dominación* del filósofo peruano. Según declara el mismo autor, se trata de “diálogos indianos escritos a la manera de ejercicios ideológicos”, cuyos argumentos son imaginarios sólo en sentido figurado. “Me extrañaría –dice– que toda semejanza con ideas, textos, situaciones o personas de la vida real fuese pura coincidencia” (Salazar Bondy, 1995, p. 191).³ A través de diversos personajes que intervienen en el diálogo⁴, Salazar presenta los diversos problemas de la dominación. Nos interesa detenernos en el episodio en que Micaela interviene en el diálogo junto a Bartolomé y Hatuey. Allí, Salazar muestra las tensiones y contradicciones entre liberación y liberación de la mujer, que formaban parte de las discusiones del momento. A través de Micaela, se posiciona desde las luchas de las mujeres por ser ellas mismas,

² Augusto Salazar Bondy, Lima, 8 de diciembre de 1925; Lima, 6 de febrero de 1974.

³ Citamos el texto *Bartolomé o de la dominación* por la compilación publicada en 1995 con el título *Dominación y liberación. Escritos 1966 – 1974*, Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM.

⁴ Los principales personajes del diálogo son: Bartolomé – alude a Bartolomé de Las Casas (Sevilla, 1474 – Madrid, 1566), fraile dominico, defensor de los indios, autor de numerosos *Tratados*, entre los que destaca la *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*. Es el personaje a través del cual Salazar conduce la argumentación y expresa preferentemente sus propias opiniones–. Hatuey –nombre de un cacique taíno de Quisqueya (La Española) considerado como el primer rebelde de América. En el texto es presentado como cacique de Guahabá, que, cuando acepte ser bautizado, llevará el nombre de Ernesto, cuyo significado es "combatiente decidido", en alusión a Ernesto "Che" Guevara–. Otros personajes del diálogo son Don Diego, Ginés y Frans. El personaje femenino es Micaela –seguramente alude a Micaela Bastidas, quien según cuenta la historia llevaba sangre mezclada de África e Indoamérica, esposa de Tupac Amaru II, tuvo un papel decisivo en la Rebelión de Tinta–. Salazar la presenta en el texto como una mujer de la aldea Guahabá, compañera de Hatuey, y representa las luchas de liberación de las mujeres. Hemos realizado un análisis del diálogo, atendiendo a cada uno de sus personajes, en relación con la cuestión del humanismo en América Latina en el capítulo “El sentido emergente del humanismo latinoamericano en los escritos de Augusto Salazar Bondy”, de nuestro libro: *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017, p. 101-145.

no sólo por ser reconocidas con los mismos derechos que el varón, sino desde la “diferencia sexual”⁵.

El diálogo, como forma literaria elegida por Salazar, permite acentuar la historicidad del proceso de liberación en general, y en particular el de la liberación de la mujer. A la vez, permite mostrar que dichos procesos no están exentos de dudas, de marchas y contramarchas, de superposiciones y contradicciones. En el diálogo, la mujer tiene voz propia, tanto para oponerse como para completar el análisis del varón sobre su condición⁶. A diferencia de Dussel, no se trata para el peruano de subsumir un proceso en otro. Es decir que la liberación del “ser humano integral” no supone, ni conduce necesariamente a la liberación de la mujer, ni al reconocimiento del punto de vista feminista, no es cuestión de meta-física. Antes bien, se trata de dos procesos socio-históricos diferentes, aun cuando se produzcan al mismo tiempo y puedan ser complementarios en más de un aspecto.

Es claro, pues, que en el contexto del surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación la consideración de la mujer y de su liberación tuvo muy diferentes tratamientos. En más de un caso, sobre todo en aquellos análisis que suponían un esquema metafísico u ontológico, se afirmó la conveniencia de reducir la cuestión de la liberación femenina a un aspecto de la liberación en general, en otros casos se le negó entidad propia al problema. Sólo cuando se analizó la cuestión desde la perspectiva de su concreta historicidad, pudo advertirse la diferencia entre ambos procesos y su especificidad en el contexto latinoamericano.

En cuanto a la “participación” de mujeres con voz propia en la filosofía latinoamericana de la liberación, hay que reconocer que, aunque en forma minoritaria y aunque sus voces no siempre fueron reconocidas en los primeros planos de la discusión, ellas estuvieron presentes desde los comienzos del movimiento. Ya en la década de los '60 iba en aumento del número de mujeres que ocupaban espacios

⁵ Usamos aquí la expresión “diferencia sexual” en sentido análogo al que se usa “diferencia colonial”, es decir, para referirnos a la condición económica, social, cultural y política de la mujer en relación de dependencia y/o dominación.

⁶ Pueden verse también las intervenciones de Salazar sobre liberación femenina a propósito de la reforma educativa peruana, plasmadas en artículos publicados en *El Expreso*, de Lima el 20 y 27 enero de 1974.

académicos en el ámbito de la filosofía. Varias de ellas estuvieron presentes en las Semanas Académicas de San Miguel, en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía y en otras reuniones, más o menos formales, en las que se discutían temas relativos a la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica y original, y su sentido liberador. Ha quedado registrada la participación de Alcira Argumedo en las Terceras Jornadas Académicas de San Miguel (1972), que versaron sobre el tema “Socialización del poder y la economía”. También Amelia Podetti participó en las Sextas Jornadas (1975), convocadas para trabajar el tema “El proceso de organización de la conciencia nacional en el pueblo argentino y su connotación latinoamericana” (Maddonni y González, 2018; Denaday, 2013).

En nuestro estudio analizamos la participación de mujeres en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, desde su aparición en 1975 hasta que fue discontinuada en 1979. En el segundo volumen encontramos la mayor concentración de artículos producidos por mujeres –cinco de once–. El volumen está dedicado al tema de la función actual de la filosofía en América Latina y recibe diversos y novedosos tratamientos por parte de las mujeres, la mayoría de ellas radicadas en México.⁷ Aunque el análisis estuvo circunscripto a la mencionada revista, pudimos avanzar algunas conclusiones: advertimos la preferencia por un estilo que se aproxima más al ensayo que a la exégesis filosófica. En ellos no se tematiza la cuestión de la mujer, ni toman partido a favor o en contra de los desarrollos de la teoría feminista. Sin embargo, interrumpen el “monólogo masculino”, más bien lo transforman en un diálogo del que participan con voz propia. Comparten con los varones la necesidad de renovación del quehacer filosófico y aportan a ello con mirada lúcida sobre la necesidad de correrse de la discusión acerca de la universalidad de la filosofía, para trabajar en la perspectiva de universales concretos, como los que surgen de afirmar la existencia de una filosofía latinoamericana con características propias, comprometida con la transformación de una realidad específica.

⁷ Las mujeres que escriben artículos en los volúmenes de la *Revista de Filosofía latinoamericana*, entre 1975 y 1979, son: María Elena Rodríguez, María Rosa Palazón, Rosa Krauze, Laura Mues de Schrenk, Margarita Vera y Cuspinera, Norma Fóscolo, Graciela Maturo, Margarita Oriola Rojas. Más de una decena de otras mujeres escriben comentarios, notas, crónicas y reseñas.

Asimismo, señalan los límites de las metodologías filosóficas convencionales, incluso del historicismo circunstancionalista, y la conveniencia de echar mano de metodología provenientes de otros campos disciplinares como la historia, la sociología, el psicoanálisis, a fin de construir “moldes propios”, siguiendo los cauces de la realidad. Al mismo tiempo resaltan el “sentido práctico” de la filosofía, a partir de la labor de rescate de las expresiones de la propia tradición de pensamiento. Cuando mencionan autores o corrientes filosóficas europeos, lo hacen no con intención de difusión o puesta al día, sino con el propósito de actuar sobre/con ellos –como en el caso de la filosofía analítica o de la filosofía del corazón– en vistas a una finalidad ulterior: en unos casos la denuncia de los prejuicios etnocéntricos, en otros casos el asumir el propio discurso desde una posición de extrañamiento de la totalidad y afirmación de lo “posible” como novedad. En todos los casos se afirma la posibilidad de liberación en sus varias dimensiones. Algunos trabajos, claramente posicionados desde una perspectiva crítica, involucran un deseo y una búsqueda racional de transformación de la filosofía. Se llama la atención acerca de la necesidad de una crítica de la vida cotidiana desde América Latina; se desmonta el concepto de «estado de naturaleza» evidenciando que se trata de una falacia euro-antropocéntrica, que no obstante forma parte de los esquemas de análisis de intelectuales latinoamericanos; se reclama una ampliación del concepto mismo de filosofía que permita escuchar las razones del corazón. Sus planteos se realizan, explícita o implícitamente, desde una profundización de la historicidad, alejados de especulaciones abstractas, academicismos y dogmatismos. Buscan, en cambio, una apertura dialógica. Tales marcas discursivas, si bien no son exclusivas de planteos feministas, son expuestas y defendidas mayormente por mujeres que tomaron la palabra en la coyuntura de emergencia de la filosofía latinoamericana de la liberación.

“Posicionamientos críticos” desde las mujeres y los feminismos frente a la Filosofía de la liberación

Otro es el caso de los discursos de mujeres que adoptan “posicionamientos críticos” frente a la filosofía de la liberación, especialmente ante la versión dusseliana de dicha

filosofía. Revisamos a continuación algunos de esos posicionamientos. Pero, para evitar desfasajes temporales y para una mejor comprensión de una posible cartografía sobre la cuestión, debemos tener presente que los escritos considerados en el apartado anterior, tanto los de Dussel como los de Salazar Bondy y de las filósofas que publicaron en la *Revista de Filosofía Latinoamericana* entre 1975 y 1979, se ubican en lo que suele caracterizarse como tercera ola del feminismo. Momento, a partir de los años '60, en que se acusa el impacto de textos como *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949) y *La mística de la feminidad* de Betty Friedan (1963).⁸ Los reclamos de las mujeres durante ese período se centran principalmente en políticas públicas reivindicatorias, control de la natalidad, uso de anticonceptivos, liberación del goce sexual no atado a la reproducción, divorcio, participación en el mundo de la política. Es decir, la participación igualitaria en la vida pública y en la privada. A partir de las últimas décadas del siglo pasado, en lo que suele denominarse cuarta ola del feminismo, se hace palpable el activismo de las mujeres, tanto presencial como en las redes, que demandan el fin de los privilegios de género, repudian la violencia contra las mujeres (“ni una menos”), fomentan la sororidad, reclaman el derecho a la interrupción del embarazo. Los feminismos latinoamericanos se definen como anticoloniales o descoloniales, contra el predominio de la raza blanca como modelo de éxito social, se unen a los movimientos LGTB, queer y de liberación sexual. Se expresa en las consignas del #8M. En este contexto de luchas de las mujeres y disidencias por el reconocimiento de la diversidad de expresiones sexo-genéricas emergen los discursos que se posicionan críticamente frente a las consideraciones sobre la mujer de la filosofía de la liberación. En lo que sigue, revisamos algunos de ellos.

⁸ La primera versión en español de *El segundo sexo* se publica en 1954, con traducción de Pablo Palant (Buenos Aires, Leviatán); en 2005 se publica la traducción de Alicia Martorell (Madrid, Cátedra). La traducción española de *La mística de la feminidad* data de 1963 (Barcelona, Sagitario S.A.).

Diana Alejandra Díaz Guzmán⁹ (2017) es autora de una tesis de licenciatura donde aborda el tema de la mujer latinoamericana desde la metafísica de la alteridad de Enrique Dussel. Tras considerar casos de femicidios acaecidos en Colombia y de afirmar, siguiendo la propuesta dusseliana, que el primer principio ético es la afirmación de la vida, señala que la vida de la mujer ha sido milenariamente negada en América Latina, ya porque es aniquilada, ya porque se le arrebató su autonomía. Para mejor comprender el problema, apela a un argumento tomado del texto *1492: el en-cubrimiento del Otro* (Dussel, 1992). Allí el autor reconoce seis rostros de la alteridad negada: los del esclavo africano, del indígena, de los mestizos, del criollo, de los campesinos, del obrero. Pero Dussel no menciona el de la mujer, que ha sufrido desde 1492 una triple dominación por ser mujer, por pertenecer a una clase marginal y por ser latinoamericana.

“Esta triple dominación da lugar –según la autora– a la consideración de la mujer como séptimo rostro de América Latina. (...) [E]n los campos erótico, político y pedagógico, la mujer tiene un modo de ser que le es asignado y que, por supuesto, niega su alteridad y su proyecto de vida” (Díaz Guzmán, 2017, p. 60).

Según las instancias del método analéctico, en el primer momento la mujer es negada en su ser, al considerársela como objeto sexual, madre y educadora, ama de casa y entender que su realización se encuentra siempre mediada por el varón. Frente a ello, Dussel (1988) concluye que hay dos posibles respuestas de la mujer en medio de la subsunción a una totalidad falocrática: la mistificación de su propia alienación mediante el recurso a la sublimación de su debilidad, o la introyección del opresor por medio de una pedagogía domesticadora. En un segundo momento se produce la apertura a la otra en términos éticos, de justicia, porque la otra interpela y exige la supresión de la totalidad egoísta. Sin embargo, en la totalidad dominadora se naturaliza la condición biológica de la mujer y se la niega como diferente (clitoriano-vaginal), incorporándola como momento negativo de la totalidad falocéntrica como no-falo. El mal consiste aquí en la “totalización fálica de la sexualidad” (Dussel, 1998, p.123; Díaz Guzmán, 2017, p.

⁹ Diana Alejandra Díaz Guzmán es docente de filosofía e investigadora en filosofía y pedagogía. Miembro de la Asociación Internacional Filosofía y Liberación, de la Asociación de Filosofía y Liberación Mujeres Latinoamérica, y del Grupo de Investigación Fray Bartolomé De Las Casas de la Universidad Santo Tomás.

66). Lo cual se agudiza desde la conquista ya que la mujer latinoamericana, negada en su exterioridad, es víctima de la totalidad europea que, en la dimensión de la corporalidad sexuada produce la dominación erótica. El tercer momento supone pasar del no ser al ser, es decir, del no-reconocimiento a la afirmación de las posibilidades de ser desde su plena alteridad/libertad.

La autora señala que este tercer momento es el “talón de Aquiles de la filosofía de la liberación de E. Dussel”, ya que éste considera la situación de la mujer desde su propio horizonte. Esto es, desde su propio marco categorial, método y condición sexogenérica masculina. Recuerda que, en escritos de 1977, el filósofo admitía de manera honesta que no podía responder adecuadamente a la pregunta que interroga por el ser de la mujer, porque está tan introyectada la alienación de la mujer, en él mismo, que correría el riesgo de dar una solución encubridora. (Dussel, 1977, p. 29; Díaz Guzmán, 2017, p. 68) En un epílogo escrito diecisiete años después, en 1994, a la edición de *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Dussel expone unas pautas para seguir reflexionando sobre el ser de la mujer. Después de un análisis de la metafísica de la femineidad –donde se aclara que la persona humana no es exclusivamente el hombre y que tampoco la femineidad debe identificarse necesariamente con la mujer–, concluye que la liberación de la mujer supone la liberación del hombre como especie; que la mujer porta femineidad en el nivel sexuado erótico en la pareja; esencialmente en su nivel sexuado de la maternidad; pero no tiene diferencia en el campo pedagógico; ni en el trabajo y la política; por contrapartida, en los trabajos domésticos no deben existir diferencias por distinción sexual. Estas conclusiones encuentran fundamento en la metafísica de la alteridad fundamentada por Levinas y retroalimentada por Dussel. Metafísica que tiene su punto de partida en “la exterioridad del Otro”. Si la metafísica recibe al Otro, en este caso la Otra, desde su exterioridad, entonces cabría revisar en la historia si a la mujer se la ha dejado ser. Es decir que la fundamentación metafísica, si bien es pertinente, incluso necesaria, no es suficiente. Una cabal comprensión requiere historizar la relación de sometimiento de la mujer.

Díaz Guzmán señala la necesidad de retroalimentar la propuesta dusseliana, pues “la reflexión del ser de la mujer latinoamericana no puede aún elucidarse en su totalidad,

debido a la negación sociocultural que ha tenido la mujer a lo largo de la historia” (Díaz Guzmán, 2017, p. 74). Para ello propone ampliar el marco categorial, poniendo en relación la noción aristotélica de “potencia pasiva” con la de “poder ser” dusseliano. Lo explica de la siguiente manera: Afectada por la situación de opresión –objeto sexual, ama de casa, madre y educadora–, la mujer es potencia pasiva. Su realización depende de la acción del hombre, del deseo y elección de este. Deseo y elección de los cuales no es capaz la mujer en tanto potencia pasiva. Razón por la cual su realización no es plena. Ahora bien, la dominación erótica es un producto sociocultural de la conquista y dominación en América Latina, pues con la negación de las culturas amerindias y la imposición de la totalidad sistémica europea, se desencadena un proceso social, cultural, económico y político basado en el dominio del hombre por el hombre y de un género por otro. Así las cosas, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel postula el campo político como condicionante y condicionado de los demás campos –erótico y pedagógico–. Si la mujer aspira a realizarse en acto, deseo y libertad de poder-ser conforme a un proyecto de vida, deberá emerger en el campo político para transformarlo. La mujer es, entonces, según la interpretación de Díaz Guzmán, un rostro más junto a otros que sufren la dominación en la totalidad sistémica, consciente del lugar que ocupa en ella y capaz –poder-ser– de llevar adelante acciones transformadoras desde su otredad/ exterioridad. Pero esta conclusión no se deduce de un esquema categorial *a priori*, sino que es resultado de un análisis de las condiciones socio-históricas concretas.

Por su parte, la crítica de Martha Zapata Galindo¹⁰ (2016) a la filosofía de la liberación de Dussel y, en particular, al tratamiento que este da a la cuestión de la liberación de la

¹⁰ Martha Zapata Galindo cursó la licenciatura en filosofía en la Universidad de Guadalajara, realizó estudios de sociología, antropología y literatura en la Freie Universität Berlin, donde se doctoró en filosofía en 1993. Es investigadora y docente del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la misma universidad, allí coordina el programa de doctorado de estudios latinoamericanos desde una perspectiva comparativa y transregional. Es responsable del perfil de género de la maestría de estudios latinoamericanos interdisciplinarios. Ha sido profesora visitante de la Universidad de las Américas en Puebla, de la Universidad Veracruzana, campus Xalapa, de la Universidad de las Artes de Berlín y del Instituto de Filosofía de la Freie Universität Berlin. En 2013 recibió el premio Margherita von Brentano, de promoción de trayectorias profesionales de mujeres dentro de la Universidad.

mujer, es mordaz. Su punto de partida coincide con la conclusión de Díaz Guzmán: sostiene que, si bien Dussel busca fundamentar un concepto de praxis liberadora, sin embargo, no parte del análisis de la realidad histórica concreta, ni considera las formas específicas en que se articulan las relaciones de dominación en una sociedad.

“La ‘liberación’ –dice Zapata Galindo– se deduce de un modelo de pensamiento teológico-metafísico, que se orienta con base en una abstracción de lo que supuestamente es el ‘Ser’ latinoamericano (...) asume que la mujer es también víctima de la dominación, por lo que la reflexión en torno de su ‘opresión’ será un momento importante para la formulación de una filosofía de la liberación” (Zapata Galindo, 2015, p. 71).

La autora basa su análisis principalmente en el volumen III de *Filosofía ética latinoamericana* (Dussel, 1977). Allí, Dussel examina la “erótica latinoamericana” sobre la que se asientan las relaciones económicas, pedagógicas y políticas, cuyo punto de partida es “la posición cara-a-cara del varón y la mujer en nuestro mundo dependiente” (Dussel, 1977, III, p. 49). Zapata señala que la relación entre varones y mujeres se explica siguiendo un esquema dual, según el cual existe una erótica opresora y una liberadora. Ahora bien, para el filósofo, la erótica amerindia, por ser víctima de la conquista europea, no puede ser considerada ella misma opresora, pero tampoco es liberadora por sus limitaciones religiosas, étnicas y culturales. Aun así, se encuentra integrada a la facticidad latinoamericana, que es la base del proyecto liberador. Esta explicación no satisface a la autora, quien afirma:

“Según esta novela histórica, el ‘varón hispánico’ viene a matar y oprimir al ‘indio’, sometiendo a la mujer ‘india’ al “servicio personal’ o al simple encadenamiento (concubinato, adulterio) con el conquistador”. Con esto, la ‘india’ pierde su propia erótica para ser ‘alienada eróticamente’”. Esta interpretación de la vida sexual falsea la historia de la mujer en las culturas prehispánicas. (...) Con esta mistificación de las relaciones entre los sexos, se oculta el machismo del ‘varón popular’ latino. El estudio de las relaciones entre varones y mujeres en Latinoamérica contradice esta interpretación” (Zapata Galindo, 2015, p. 73-74).

En efecto, la explicación dusseliana disuelve las formas específicas de reproducción de machismo y busca ontologizar la relación heterosexual, rechazando otro tipo de relación como anormal. El amor verdadero –la relación sexual normal– se realiza entre seres que son meta-física, biológica y antropológicamente “dis-tintos” (Dussel, 1977, III, p. 74). Se desconocen las distinciones sociales y culturales que contribuyen a la formación de la identidad genérica y se reproduce el modelo patriarcal de la sexualidad orientada al esquema de la penetración fálica. Veamos la lectura de Zapata Galindo del texto dusseliano:

“La sexualidad de la penetración fálica explica, a su vez, la relación que el varón y la mujer establecen con el mundo. Con base en este determinismo biologicista, el falo construye una relación de “despliegue”, mientras que la vagina una “apertura”. El despliegue y la apertura son ahora caracteres psíquicos y sociales que legitiman los roles masculinos y femeninos dentro de la sociedad. (...) La mujer está “inclinada”, según este modelo, a la “maternidad” y a permanecer en el “hogar”. Este último será articulado como “prolongación del acogimiento maternal”. (...) Esto significa que la esencia de la mujer se piensa como una reducción que consiste en que la mujer debe ser penetrada por el “Otro” (varón/falo) para concebir al “Otro” (hijo) en su seno. En contra de las mujeres que rechazan la sexualidad fálica se moviliza la moral cristiana y se culpabiliza, con base en el mito bíblico del pecado original, a las mujeres por rechazar la maternidad” (Zapata Galindo, 2015, p. 79-80).

En resumen, la sexualidad normal “alterativa” garantiza la reproducción de la familia, la cultura, la economía y la política liberadora. Pero en este esquema el lugar del “Otro”, central para el modelo ético de la liberación, es ocupado siempre por el varón, relegando a la mujer a la pasividad, de modo que no ocupa el lugar de la “Exterioridad” en el proceso de liberación. Sólo se articula como “Otro” cuando es negada como “Otro distintamente sexuado”, mas no cuando se trata de revelar la palabra del “pobre”. Se plantea así un dilema irresoluble dentro del propio esquema: por una parte, la mujer es oprimida por el conquistador y por el varón alienado; por otra parte, su liberación depende de “Otro” (varón) y de que la mujer ocupe su lugar como madre/cultura, en relación con el Padre/Estado y el hijo/pueblo. El dilema no puede ser resuelto, porque

el modelo de sexualidad dusseliano es masculino y desconoce la identidad sexual de la mujer. Entonces, se pregunta Zapata Galindo: ¿Qué es, para Dussel, la liberación de la mujer? El hecho de que la pareja experimente la relación erótica desde la “meta-física de la alteridad” implica para Dussel que la mujer no es objetivada ni sometida por el varón. Su apertura a cierto tipo de sexualidad falocéntrica y a la maternidad, siempre a partir del “Otro” –como servicio y justicia– se articula como “liberación alterativa de la mujer”. “Si la mujer –dice Zapata– asume su papel social como reproductora de la *Sagrada Familia*, entonces habrá una armonía social en la que las relaciones de dominación estarán ausentes” (Zapata Galindo, 2015, p. 85). Las relaciones de explotación desaparecen cuando la economía se basa en el “amor-de-justicia” y el vínculo entre capital y trabajo toma la forma de “servicio”, al igual que las relaciones entre varones y mujeres.

En suma, para esta autora, Dussel postula en su modelo ético una “alteridad abstracta” que adquiere mayor concreción en un código sexual que niega el origen histórico y se cierra a otro tipo de experiencias sexuales. Desconoce el desarrollo del discurso feminista y la diversidad de sus planteamientos. Considera al “feminismo” como una totalidad homogénea que se mueve dentro de la lógica de la dominación y desconoce la categoría de “exterioridad”. Relega a la mujer a su papel tradicional de esposa, madre y hermana.

Breny Mendoza¹¹, por su parte, considera que la coyuntura política y epistemológica latinoamericana de los últimos años muestra el auge de los movimientos indígenas, como actores políticos que operan con una nueva racionalidad política basada en la otredad frente a la colonialidad. Analiza la situación de la mujer en relación con el

¹¹ Breny Mendoza (Tegucigalpa, 1954). Académica hondureña, directora y profesora del Departamento de Estudios de Género y de la Mujer en la Universidad Estatal de California, Northridge. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Cornell y realizó estudios de pregrado y maestría en la Universidad Ruprecht-Karl de Heidelberg y en la Universidad Libre de Berlín. Entre sus libros figuran *Sintiéndose mujer, pensándose feminista* (1995); *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América* (2014); *Colonialidad, género y democracia* (2023).

problema de la colonialidad (Quijano) y la crítica a la modernidad (Dussel). Su reflexión busca responder tres preguntas:

“¿Cuán lejos llega el nuevo ‘conocimiento otro’ latinoamericano en su inclusión del pensamiento feminista y la cuestión de género? ¿Cómo se puede articular el feminismo y el género en esta nueva epistemología del sur (...) de manera que el sufrimiento y los sueños de las mujeres se tomen en cuenta y sus conocimientos no queden soterrados como de costumbre? ¿Qué lugar ocupan las feministas latinoamericanas en el surgimiento y constitución de la epistemología del sur y cuál puede ser su aporte?” (Mendoza, 2014, p. 91).

Afirma, en referencia a las producciones de Enrique Dussel y Aníbal Quijano, la centralidad que han cobrado las críticas a la modernidad y a la colonialidad. Las cuales, aun cuando sus autores han incluido de alguna manera el género en sus aparatos conceptuales, muestran limitaciones en la comprensión del lugar que ocupa en sus respectivos objetos de investigación, y les reprocha la ausencia de referencias a escritos feministas precedentes. En el caso de Quijano, observa Mendoza que, al introducir la idea de raza como ordenadora de todas las áreas de la existencia humana, incluso los regímenes de género preexistentes en las sociedades colonizadas, el género resulta subordinado a la lógica de la raza.

“Su idea de raza se vuelve un ‘concepto totalizante’ que invisibiliza al género como una categoría histórica y como instrumento de la colonialidad del poder, al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional de raza, género, clase y sexualidad” (Mendoza, 2014, p. 94).

En el caso de Dussel, Mendoza considera las *Veinte tesis de política*, publicadas en 2008. Allí Dussel declara que se trata de un programa que busca sentar las bases para “una nueva civilización transmoderna, y por ello transcapitalista, más allá del liberalismo y del capitalismo” (Dussel, 2008, p. 8). Propone la categoría “pueblo”, consciente de su ambigüedad, como categoría política capaz de englobar a todos los movimientos constituidos en torno de reivindicaciones diferenciales (feministas, antirracistas, de los indígenas, de los desocupados, de los campesinos, pacifistas, ecologistas, etc.). Sin embargo, las feministas han objetado que dicha categoría opera como concepto

hegemónico indiferenciado que desconoce el sufrimiento de las mujeres. Otra objeción apunta a la distinción dusseliana entre lo privado y lo público. Según el filósofo se trata de diversas posiciones o modos del ejercicio de la intersubjetividad. En lo privado, el accionar intersubjetivo se encuentra protegido de la mirada de los otros. En lo público, la acción se realiza con otros, las acciones se presentan ante la mirada de todos los otros, de modo que la política es sinónimo de lo público. La objeción de las feministas consiste en señalar que dicha distinción conduce a la despolitización de lo privado, como si se tratara de un ámbito pre-político y sin conflictos, cuando es bien sabido que tampoco en esos espacios las mujeres están protegidas de ser miradas, atacadas y violentadas de múltiples maneras. En suma, la definición de la política a partir de esta distinción resulta para la perspectiva feminista “demasiado masculinista” (Mendoza, 2014, p. 99).

No obstante, hay algo que la propuesta de Dussel comparte con ciertos imaginarios femeninos. Se trata de la perpetuación de la vida como fin de la política. El fin de la política no sería la continuidad de la guerra por otros medios, sino la preservación y el cuidado de la vida en el planeta. De ahí la necesidad de que el pensamiento poscolonial y transmoderno profundice el diálogo con las feministas latinoamericanas, al mismo tiempo que se amplíe el diálogo entre los feminismos del sur.

Francesca Gargallo¹² estudió en la UNAM con Horacio Cerutti Guldberg, a través de quien tomó contacto con la Filosofía de la Liberación, y con Graciela Hierro, feminista mexicana, autora de los libros *Ética y feminismo* (1985) y *La ética del placer* (2001). En

¹² Francesca Gargallo Celentani (Roma, 25 de noviembre de 1956; Ciudad de México, 3 de marzo de 2022) fue escritora y activista feminista. Llegó a México en 1979 para realizar estudios de posgrado sobre América Latina. Publicó su obra principalmente en español. Enseñó en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Autónoma de la Ciudad de México. Como escritora literaria publicó novelas, novelas de ciencia ficción, poesías, cuentos y cuentos infantiles. En el campo del ensayo y la historiografía escribió sobre las ideas del feminismo latinoamericano y mexicano, así como sobre estética, crítica literaria y artes visuales. También se desempeñó como editora, periodista y traductora. Colaboró en revistas como *Proceso* y formó parte de consejos editoriales de las publicaciones *Cuadernos Americanos*, *Blanco móvil* y *Pensares y quehaceres*, entre otros. Sus principales libros son: *Ideas Feministas de América Latina* (2004), *Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2004), *Tan derechas y tan humanas (manual ético de derechos humanos de las mujeres)* (2000) y coordinó el libro *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano* (2010), que contiene material de archivo e impresos de los siglos XV al XX. *Feminismos desde Abya Yala* (2012), es tal vez, su trabajo más importante

una entrevista realizada por el filósofo chileno Alex Ibarra en 2015, Gargallo afirma: “Soy una feminista, es decir guío mis prácticas sociales, políticas y vivenciales desde teoría elaboradas entre mujeres, pienso y actúo en el mundo con las demás, para deshacerme de la opresión (...). Me repele el individualismo capitalista”. (Ibarra / Gargallo, 2015)

Tal individualismo, explica, se construye sobre una idea de libertad masculina e irresponsable de sus afectos, que festeja el éxito individual y desprecia la capacidad para tejer relaciones igualitarias y de cuidado para liberarse “del yugo de la soledad y la precariedad. (Ibarra / Gargallo, 2015). Al igual que Margarita Pisano (2015)¹³, considera que el feminismo puede proponer otro orden civilizatorio. Para ello explora, no sólo en las ideas de las feministas latinoamericanas, sino también, a partir de un laborioso trabajo de campo, en los feminismos que se actúan y se piensan en los pueblos originarios –“feminismos vivos, emergentes, enormemente importantes para la descolonización del pensamiento continental”. (Ibarra / Gargallo, 2015)– los cuales se manifestaron en las ciudades desde la década de los ’70, pero con los que no hubo diálogo. De modo que sus cosmovisiones, sistemas de justicia, relaciones de género, imaginarios corporales distintos e ideas acerca de qué es una buena vida para las mujeres, permanecieron ignorados.

“Pude entender –dice Gargallo a propósito de los resultados de su investigación sobre los feminismos de Abya Yala– que las mujeres somos diferentes y no por eso debemos vivir en condiciones de desigualdad. (...) me pareció muy importante el acento que todas pusieron sobre los caminos de liberación, sobre la responsabilidad con su comunidad, con un cuerpo considerado tan sagrado como el territorio de sus vidas” (Ibarra / Gargallo, 2015). En diálogo con esas mujeres conoció la existencia de patriarcados ancestrales y comprendió que el machismo actual es producto del entronque de aquellas formas de patriarcado con el que patriarcado colonial, despojador y violador.

¹³ Margarita Pisano (Punta Arenas, 1932 – Santiago de Chile, 2015) se formó en la Universidad Católica de Chile. Fue arquitecta, escritora, lesbiana y feminista chilena. Perteneció al Movimiento Rebelde del Afuera. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra *Fantasear un futuro: introducción a un cambio civilizatorio* (Santiago de Chile, 2015).

Esas experiencias le llevaron a construir y confirmar un posicionamiento epistemológico que considera que “el pensamiento es una relación con otras personas y otros pensamientos y se elabora desde un lugar geográfico, ideológico y sexual”. (Ibarra / Gargallo, 2015) Es decir que cuando se habla de pensamiento situado no sólo se hace referencia a las coordenadas espacio-temporales, sino también a la condición sexo-genérica y étnica. De ahí la importancia de las narraciones de hechos y situaciones de mujeres y de hombres que confrontan la vida cotidiana desde el deseo de cambio y de comunidad; movidos por la amistad como sentimiento rector del mundo, que es más persistente, potente y cuidadoso de la convivencia entre hombres y mujeres que el amor romántico que invade otras narrativas.

Con respecto a los vínculos y mutuas críticas entre filosofía de la liberación y feminismo, aclara Gargallo que existe una variedad de pensamientos y de figuras de pensadores y pensadoras dentro del movimiento liberacionista. Dussel es uno de ellos, pero no representa a la totalidad de la corriente. Muchas de sus afirmaciones manifiestan desconocimiento de la teoría feminista, considera que se trata de un pensamiento sólo de mujeres y no de una teoría política de toda la sociedad; aunque en los últimos tiempos se ha mostrado más atento a las voces de las mujeres y al significado del feminismo para los procesos de liberación y descolonización. No obstante, sus ideas han recibido críticas contundentes, como las de Yuderkis Espinoza Miñoso¹⁴, quien cuestiona su percepción estética de la sexualidad femenina al servicio de la masculinidad. Gargallo señala que otros filósofos, también preocupados con los problemas de la liberación, han mantenido diálogos muy fructíferos con filósofas feministas. En particular rescata las figuras de Horacio Cerutti Guldberg y Arturo Andrés Roig.

¹⁴ Yuderkis Espinosa Miñoso (Santo Domingo, 1967) es filósofa, investigadora, escritora y docente feminista, antirracista descolonial. Vivió como migrante en Argentina y Colombia. Desarrolla actividad académica en varias universidades de América Latina. Su publicación más reciente: *De por qué es necesario un feminismo descolonial* (2022).

En síntesis, las lecturas críticas de la filosofía de la liberación, en particular de su versión dusseliana, realizadas por mujeres desde perspectivas de los feminismos latinoamericanos, que acabamos de revisar, tienen en común que parten de la historicidad de los procesos sociales, políticos y culturales en que tienen lugar los reclamos y las luchas de las mujeres. Sus interpretaciones construyen categorías explicativas de esos procesos a partir del análisis de los mismos y critican el intento de subsumir tales procesos bajo una estructura categorial definida *a priori*. Esta operación no resulta menos ideológica y alienante que la subsunción de la mujer en la totalidad falocéntrica occidental moderna, ya que la situación de la mujer es considerada desde un marco categorial, una metodología y una condición sexo-genérica masculina. Postular que el rostro de la mujer es uno junto a otros de los que sufren la dominación sistémica, implica abrir la posibilidad de que ella abandone la condición de potencia pasiva, para emerger con impulso transformador en el espacio político. Así mismo, se denuncia como “novela histórica” la interpretación dusseliana de la erótica latinoamericana, porque deja en la penumbra las formas históricas de reproducción del machismo, así como los condicionamientos sociales y culturales en los que se configura la identidad genérica, y contribuye a reproducir el esquema patriarcal de “sexualidad normal”, de familia, de economía, de sociedad y política. Se aboga por abandonar el modelo de “alteridad abstracta”, pues se entiende que las mujeres han reclamado históricamente, desde la exterioridad del sistema y desde el autorreconocimiento de su propia subjetividad personal y social. Esta demanda se complejiza introduciendo en su análisis las categorías de colonialidad y modernidad. Se sugiere un giro epistemológico y político, denunciando la operación de ocultamiento que arrastran ciertas “categorías totalizantes” como raza, pueblo, público, privado, y se propone tomar como punto de partida el sufrimiento concreto de sujetos sociales, en este caso de las mujeres. Ello requiere ampliar y profundizar el diálogo entre el pensamiento descolonial, la propuesta de la transmodernidad y los feminismos del sur. Esta elaboración teórica es resultado de un extenso trabajo de campo que permite hablar de pensamiento situado según coordenadas históricas, geográficas, étnicas y sexo-genéricas. Siendo así que los feminismos no son teorías sólo de mujeres, sino propuestas políticas de transformación

social que permiten vislumbrar la posibilidad de otro orden civilizatorio. En esta línea, todos los textos que aquí hemos considerado reconocen el potencial del principio dusseliano de afirmación de la vida, de todas las formas de vida sobre el planeta.

Referencias

Arpini, A. M. (2019). Mujer y filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación (1969 - 1979). La Revista de Filosofía Latinoamericana. Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas, N° 21, 2019, p. 1 - 34, ISSN: 2344-9179. Disponible en: http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/340 (20/08/2023).
De Beauvoir, S. (2005). El segundo sexo (Trad. de A. Martorell). Madrid: Cátedra. Primera edición en francés 1949
Díaz Guzmán, D. A. (2017). Aportes y retos para la comprensión del ser de la mujer latinoamericana desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Cuadernos de Filosofía latinoamericana, 38 (117), 55-79.
Dussel, E. (1977). Filosofía Ética Latinoamericana. 6/III: De la erótica a la pedagógica de la liberación. México D. C.: EDICOL.
Dussel, E. (1980). Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Bogotá: Nueva América.
Dussel, E. (1992). 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural ediciones, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA.
Dussel, E. (2007). Para una erótica latinoamericana. Caracas: Fundación editorial El perro y la rana.
Dussel, E. (2008). Veinte tesis de política. Caracas: Fundación editorial El perro y la rana.
Friedan, B. (1963). La mística de la feminidad. Barcelona: Sagitario S. A.
González, M. y L. Maddonni (2018). El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar. Cuadernos del CEL, 3 (5), 72-109. Disponible en: http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=16 (08/01/2019).
Hierro, G. (1985). Ética y feminismo. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. [1ra reimp. 1990]
Hierro, G. (2003). Ética del placer. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Primera edición 2001.
Ibarra, A. / Gargallo, F. (2015, 28 de noviembre). Feminismos latinoamericanos y filosofía de la liberación. Entrevista a Francesca Gargallo. Disp. en: http://piensachile.com/2015/11/28/feminismos-latinoamericano-y-filosofias-de-la-liberacion (20/08/2023)
Maddonni, L. y M. González. (2018). Las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción. Cuadernos del CEL, 3 (5), 110-142. Disp. en: http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=16 (08/01/2019).
Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz, Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala (págs. 91-103). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
Pisano, M. (2015). Fantasear un futuro: introducción a un cambio civilizatorio. Santiago de Chile: Editorial Revolucionaria.
Salazar Bondy, A. (1974). Bartolomé o la dominación. Buenos Aires, Ciencia Nueva. (2da. Ed. con un prólogo de L. Chiappo. Lima: Peisa, 1976)
Salazar Bondy, A. (1995). Dominación y liberación. Escritos 1966 – 1974, (Ed. de H. Orbis y D. Sobrevilla). Lima: Fondo Editorial de la facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM.
Zapata, M. (1997). Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: La relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel. Debate feminista, vol. 16 (1997), p. 69-97. Disp. en: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/016_05.pdf
http://www.jstor.org/stable/42624438