

El Sujeto “Mujer” en la Transformación del Pensamiento de Liberación. Un acercamiento desde la Filosofía de la Liberación.

The Subject “Woman” in the Transformation of Liberation Thought. An approach from the Philosophy of Liberation.

Jeniffer Aceituno Jiménez¹

Universidad de Granada, España

Recibido 21 abril 2025 • Aceptado 18 octubre 2025

Resumen

Este artículo examina la influencia histórica y actual de las mujeres en el pensamiento de liberación en América Latina, con foco en la filosofía. A través del análisis de pensadoras latinoamericanas como Graciela Hierro, María Lugones, Rita Segato, entre otras, se resalta cómo sus perspectivas únicas han enriquecido y transformado estas corrientes. La investigación revela que el pensamiento de liberación, inicialmente masculino, se ha ampliado con aportaciones femeninas sobre género, interseccionalidad y afectividad, ofreciendo un marco más amplio para la liberación en contextos de opresión. Estos hallazgos contribuyen a la descolonización del saber y a la visibilización de las mujeres como sujetos activos en la historia.

Abstract

This article examines the historical and current influence of women on liberation thought in Latin America, with a focus on philosophy. Through the analysis of Latin American thinkers such as Graciela Hierro, María Lugones, and Rita Segato, among others, it highlights how their unique perspectives have enriched and transformed these currents. The research reveals that liberation thought, initially masculine, has been expanded with female contributions on gender, intersectionality and affectivity, offering a broader framework for liberation in contexts of oppression. These findings contribute to the decolonization of knowledge and the visibility of women as active subjects in history.

1. jaceitunoj@correo.ugr.es; jaceitunoj@gmail.com

Palabras clave: Filosofía de la liberación;
Género; Feminismo; Interseccionalidad;
Afectos.

Keywords: Philosophy of Liberation;
Gender; Feminism; Intersectionality;
Affects.

1 • Introducción

El pensamiento filosófico del siglo XX estuvo globalmente marcado por corrientes europeas como la escuela alemana, la francesa (con el estructuralismo y postestructuralismo de figuras como Lévi-Strauss, Barthes, Derrida y Foucault), la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (con Habermas), la fenomenología (de Husserl, Heidegger y Levinas), el marxismo, y la filosofía analítica, enfocada en la lógica y el análisis del lenguaje (destaca, especialmente, Ludwig Wittgenstein). Todas ellas fueron influyentes en la academia y los movimientos sociales y políticos de la época.

En este mismo siglo surge la filosofía de la liberación como la primera teoría genuinamente latinoamericana, impulsada por la necesidad de abordar las problemáticas de opresión, desigualdad e injusticia social específicas de la región, caracterizándose por su enfoque crítico y su compromiso con la transformación social a través de la reflexión teórica y la acción práctica.

De muchas de las ideas europeas se nutren las filosofías de la liberación, que, sin embargo, las reconstruyen y, en algunos casos, las desestiman por completo debido a su origen eurocéntrico, que no toma en cuenta las realidades de los pueblos colonizados. Este debate, que puede considerarse el punto de partida para la filosofía de la liberación, fue abordado en su momento por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) y Leopoldo Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). El debate entre Salazar Bondy y Zea destaca la tensión entre la dependencia cultural y la búsqueda de una autenticidad filosófica. Mientras Salazar Bondy aboga por una emancipación intelectual para desarrollar una auténtica filosofía latinoamericana, Zea sostiene que dicha autenticidad ya se manifiesta en la medida en que la filosofía latinoamericana refleja y responde a su contexto histórico y social. Este debate ha sido fundamental para el

desarrollo de la filosofía en la región y sigue siendo relevante en la reflexión sobre la identidad y la autonomía cultural de América Latina.

Posteriormente, es Enrique Dussel, en el desarrollo de su teoría de filosofía de la liberación (1977), quien toma y reformula muchos conceptos, destacando especialmente la metafísica de la alteridad de Emmanuel Levinas (1977), para abordar de manera concreta las realidades de opresión y lucha en América Latina. Si bien Dussel se inspira en la ética de la alteridad de Levinas, también se distancia de algunos de sus planteamientos, reinterpretándolos para adecuarlos al contexto latinoamericano de dependencia y opresión. Al adaptar las ideas de Levinas sobre el rostro del Otro, la ética como filosofía primera¹, la alteridad², la responsabilidad infinita³ y la crítica a la totalidad⁴, Dussel combina la reflexión ética con la acción política y social, construyendo un marco filosófico que propone una praxis de liberación integral. Esta integración de la ética y la política en la filosofía de la liberación ofrece una base sólida para abordar y transformar las estructuras de injusticia que perpetúan la opresión en el contexto latinoamericano.

1 Levinas sostiene que el rostro del Otro revela una responsabilidad ética infinita que demanda respeto y una respuesta ética. Dussel reformula este concepto en el contexto de la opresión en América Latina, viendo el rostro del Otro como una llamada a la praxis liberadora y a la acción contra la injusticia que afecta a los oprimidos. Pasa de la fenomenología a lo que él llama la epifanía, el otro se releva como algo más allá de mi mundo, no solo aparece como fenómeno.

2 La alteridad en Levinas se refiere a la irreductible diferencia del Otro, una trascendencia que desafía el sistema ontológico. Dussel utiliza este concepto para enfatizar a los oprimidos como exteriores al sistema hegemónico, convirtiendo su alteridad en una posición política y económica que fundamenta una crítica radical del sistema y una práctica de liberación.

3 Levinas sostiene que la responsabilidad hacia el Otro es infinita y unilateral. Dussel amplía esta idea hacia una ética de solidaridad con los oprimidos, convirtiéndola en una obligación social y política para transformar las condiciones de vida de los marginados. Posteriormente es Marcela Lagarde quien toma el concepto y lo reconvierte en Sororidad para el caso del feminismo. Para mayor detalle revisar su ensayo "Pacto entre mujeres. Sororidad".

4 Levinas critica la totalidad como una estructura que anula la alteridad del Otro, reduciéndolo a un objeto del sistema. Dussel aplica esta crítica al capitalismo y colonialismo, viendo la totalidad como el sistema que oprime a los pueblos del Tercer Mundo, y propone una liberación que rompa con esta lógica opresiva y promueva la alteridad y la justicia.

El enfoque teórico de la filosofía de la liberación representa un desafío profundo a las corrientes hegemónicas, al cuestionar las estructuras de poder y las formas de conocimiento dominantes que han perpetuado la opresión y la injusticia en América Latina y en el mundo. Tradicionalmente, la filosofía occidental ha estado marcada por la marginación de las voces y experiencias de los pueblos colonizados y oprimidos. Estas nuevas escuelas desafían esta tendencia, al tomar en serio el pensamiento crítico anticapitalista producido desde la periferia no europea (Grosfoguel 2006) y al poner en primer plano las experiencias y luchas de los pobres, los marginados y los oprimidos como punto de partida para la reflexión.

Es decir, se comienza a gestar una transformación en la manera en que se produce el conocimiento. Este cambio no se limita a la generación de nuevas ideas dentro de la tradición del pensamiento occidental. Más bien, implica la emergencia de un “saber alternativo” que se origina y se articula desde experiencias y perspectivas situadas en espacios y a través de cuerpos diferentes a los hegemónicos. Esta reconfiguración de la “geografía de la razón” (Maldonado-Torres 2004) abre la posibilidad de comprender el mundo desde lógicas y epistemologías diversas.

Estas nuevas posibilidades nos llevan a considerar el papel histórico y contemporáneo de las mujeres en las corrientes de liberación latinoamericanas. Ignorar esta parte importante de la historia sería perpetuar una omisión injusta y limitar al 50% nuestro entendimiento del pensamiento y la acción liberadora en la región.

A pesar de que la filosofía de la liberación ha sido tema de análisis y debate, el rol de las mujeres en esta corriente ha sido sistemáticamente menospreciado y marginado. Es fundamental reconocer, valorar y visibilizar la contribución de las mujeres en la creación de nuevas categorías de análisis y en la construcción de un pensamiento más inclusivo y transformador. Aunque no todas pueden ser consideradas sin matices dentro de la filosofía de la liberación, su pensamiento ha enriquecido enormemente la formulación del pensamiento de la región y, por ende, merecen ser destacadas.

Dado el alcance de esta investigación, resulta imposible profundizar en cada una de las contribuciones. Por ello, se ha optado por destacar algunas de ellas, como Graciela Hierro, Rosario Castellano, María Lugones, Ochy Curiel, Lorena Cabnal, Rita Segato, entre otras, ofreciendo una visión que,

aunque no es exhaustiva, va más allá de una simple mirada superficial de sus pensamientos y aportes.

A nivel metodológico esta investigación se centró en una revisión bibliográfica exhaustiva de fuentes relevantes en filosofía de la liberación, con un enfoque particular en textos de autoras desde finales del siglo XX hasta la actualidad, así como de autores que contribuyeron al desarrollo del sujeto mujer en Latinoamérica. Los textos seleccionados abordaron directa o indirectamente la filosofía de la liberación y contribuyeron al desarrollo del sujeto mujer en el contexto latinoamericano, siendo posteriormente sometidos a un análisis de contenido para extraer sus contribuciones específicas sobre la mujer en estos campos.

2 • Evolución de los Movimientos Feministas en América Latina durante el Siglo XX

En América Latina, el siglo XX fue clave para los movimientos feministas, comenzando con huelgas de mujeres y demandas de acceso a la educación y al voto. La Primera Ola del Feminismo Latinoamericano, que abarca desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX, buscó derechos de voto, civiles y laborales, además de abordar preocupaciones inherentemente femeninas para la época, como la salud y la mortalidad infantil (Carosio 2019). De esta manera, se da inicio a la reformulación de la maternidad como un trabajo colectivo que debe ser visibilizado públicamente.

Un camino que se inicia con Sor Juana Inés de la Cruz, pasando por Gertrudis Gómez de Avellaneda, Clorinda Matto, Rosario Castellanos, entre muchas otras, plantea la defensa del derecho a la educación, a la ciencia y a la literatura, y comienza a visibilizar la marginación sufrida tanto en carne propia por estas mujeres, como en el colectivo mismo (Guardia 2014).

Posteriormente, desde los años setenta, se observó un aumento significativo de mujeres en todos los niveles educativos, especialmente en la educación secundaria y superior. En muchas ocasiones, el porcentaje de participación de mujeres llegó a igualar o superar al de los hombres. Las mujeres ingresaron masivamente a las aulas con la convicción de que la educación formal les ayudaría a superar discriminaciones y exclusiones, y las

prepararía para asumir roles fuera del hogar, obteniendo así independencia y libertad personal (Trejo, Llaven y Pérez 2015). Aunque el logro del derecho al voto parecía satisfacer las demandas de igualdad, pronto se hizo evidente que la igualdad legal ocultaba desigualdades y opresiones manifiestas en la división del trabajo en la familia, los derechos sexuales, la discriminación laboral y la pobreza femenina.

En la segunda ola, las feministas comienzan a organizarse y toman la decisión política de constituirse de forma autónoma, separada de los hombres, estableciendo así los primeros movimientos concretos por la liberación de la mujer (Carosio 2019) Se empieza a pensar en la redefinición de lo político desde la perspectiva femenina, revisando la esencia desde la cual estaba construida la política y el mundo en general.

Desde finales de los años 80 e inicios de los 90, crece la institucionalización de los estudios de las mujeres (Ibid) y la teología y la filosofía no quedan exentas de esta tendencia. Muy por el contrario, se erigen como pilares fundamentales en la construcción de nuevas teorías que abordan a la mujer como sujeto de estudio. Este periodo marca un punto de inflexión en el que las instituciones académicas comienzan a reconocer la importancia de incluir la perspectiva de género en sus currículos y programas de investigación.

Esta institucionalización también fomenta la creación de centros de investigación y programas académicos dedicados a la cuestión de género, proporcionando un espacio donde las académicas pueden desarrollar y compartir sus investigaciones. Estos espacios son primordiales para el desarrollo de las filosofías y teologías de la liberación desde lo femenino, ya que es allí donde se comienza a teorizar sobre lo que se vivía en el territorio popular.

Ahora bien, para poder comprender plenamente los enlaces que se explorarán en las siguientes etapas entre el pensamiento de liberación y el pensamiento feminista latinoamericano, es fundamental primero aclarar las diferencias que existen entre ambos enfoques. Aunque comparten un compromiso común con la justicia social y la transformación de las estructuras de opresión, cada uno de estos pensamientos emerge de contextos históricos, culturales y epistemológicos distintos, lo que influye en sus prioridades, metodologías y objetivos.

El pensamiento de liberación, particularmente en su desarrollo en América Latina, ha estado tradicionalmente centrado en la lucha contra las

estructuras económicas y políticas, y tiende a priorizar la emancipación de los pueblos oprimidos en su totalidad. Aborda las desigualdades desde una perspectiva principalmente social y económica, aunque también incorpora dimensiones éticas y espirituales.

Por otro lado, el pensamiento feminista latinoamericano, aunque comparte con el pensamiento de liberación la lucha contra la opresión, pone un énfasis particular en las desigualdades de género y en cómo estas interactúan con otras formas de opresión, como la raza, la clase y la etnia. El feminismo latinoamericano no solo cuestiona las estructuras patriarcales que subyacen a muchas de las injusticias en la región, sino que también busca visibilizar y revalorizar las experiencias y saberes de las mujeres, muchas veces marginalizadas incluso dentro de los movimientos de liberación más amplios.

Al aclarar estas diferencias, se puede entender mejor cómo ambos enfoques pueden enriquecerse mutuamente. El pensamiento de liberación puede beneficiarse del análisis más detallado y matizado del feminismo sobre las opresiones de género, mientras que el feminismo latinoamericano puede encontrar en la categoría de liberación un marco más amplio y radical para abordar no solo las desigualdades de género, sino también las intersecciones con otras formas de opresión social y económica. Esta comprensión mutua es esencial para construir un enfoque integral que no solo reconozca las diversas formas de injusticia, sino que también proponga soluciones que aborden estas problemáticas de manera holística y transformadora.

3 · Género y Política: Una nueva etapa para el sujeto Mujer en la Filosofía de la Liberación.

La filosofía de la liberación también experimentó una transformación en su segunda etapa, integrando la perspectiva de género y reconociendo a las mujeres como sujetos de reflexión filosófica. Esta evolución estuvo influenciada tanto por el movimiento feminista global como por las propias demandas de las mujeres latinoamericanas, quienes exigían su lugar en la producción filosófica y en la lucha por la justicia.

Enrique Dussel aparece como uno de los primeros filósofos que incorporó parte de la perspectiva de género en la filosofía de la liberación. Conocido, como mencionábamos anteriormente, por su trabajo en la ética y la filosofía de la liberación, comenzó a reconocer la importancia de incluir las experiencias de las mujeres y de abordar las estructuras patriarcales como parte de la crítica filosófica a la opresión.

En su obra “Liberación de la Mujer y Erótica Latinoamericana” (1980), Dussel ofrece una reflexión profunda sobre la opresión de la mujer en la sociedad latinoamericana y propone una revalorización de su rol y dignidad a través de una nueva comprensión del erotismo y la metafísica de la femineidad.

Tomándose de los conceptos desarrollados en su “Filosofía de la liberación” (1977), Dussel utiliza el concepto de “totalidad opresora” para describir cómo la estructura social patriarcal ha mantenido a la mujer en una posición de subordinación. La parte dominante de la sociedad, en este caso los hombres, funcionan como una totalidad opresora que anula la alteridad del otro, en este caso, las mujeres.

Por otra parte, para el caso de la filosofía realizada por mujeres latinoamericanas, el feminismo tuvo un impacto significativo. Durante este tiempo, se tradujeron libros de filósofas europeas y norteamericanas, pero no fue hasta la década de los 90 cuando comenzó a consolidarse una “Filosofía feminista latinoamericana” en la academia de la región.

Sin desmedro de ello, muchas mujeres ya denunciaban la situación de la mujer y reivindicaban la lucha contra las dictaduras de los años 60-70. Es relevante en este punto resaltar la profunda correlación entre filosofía y política; en el caso de la cuestión de la mujer, esta relación se hace aún más relevante, ya que “... la historia de las ideas filosóficas feministas es parte de la historia de la lucha política feminista por la emancipación de la mujer y viceversa” (Fornet-Betancourt 2009 25).

En Latinoamérica, con la excepción de Argentina, los estudios de género emergieron inicialmente fuera de los muros universitarios. Su origen estuvo intrínsecamente ligado a movimientos sociales y a la militancia política. Si bien esta conexión directa con las experiencias vividas aportó una riqueza y autenticidad significativas a las primeras investigaciones, también representó un desafío para su reconocimiento e integración dentro

de la academia formal. Fue principalmente hacia finales del siglo XX cuando se logró, de manera paulatina, la incorporación de los estudios de género al ámbito universitario latinoamericano (Vallescar 2005).

Es importante volver a destacar que las filósofas latinoamericanas no se integraron formalmente a la corriente de la filosofía de la liberación y desarrollaron su propia corriente de filosofía feminista, pero muchas de ellas se inspiraron en sus categorías. Sin embargo, buscaron desarrollar un pensamiento autónomo que abordara específicamente las problemáticas de género. Esto se debe a que, a pesar de que la filosofía de la liberación consideraba la liberación en general, en esa época tendían a desmarcarse de cuestiones específicas como la subordinación y opresión de las mujeres (Vuola 2000). No llegaban a reconocer plenamente que la liberación humana incluye la liberación de la mujer como uno de los principales sujetos doblemente oprimidos.

¿Por qué, entonces, incluirlas en el marco de la filosofía de la liberación? Aunque no se pueden identificar formalmente con la corriente de la filosofía de la liberación, las pensadoras que analizaremos a lo largo de la investigación luchan por la liberación de la mujer latinoamericana. Así, aunque el sujeto filosófico cambia, la búsqueda última de justicia y emancipación es similar. Desde este punto de vista, es trascendental no dejar de lado este pensamiento, ya que ofrece un panorama completo del pensamiento filosófico latinoamericano. Incorporar las voces de las filósofas feministas permite reconocer la diversidad de luchas y enfoques que coexisten en la región, lo que enriquece el debate y fortalece la búsqueda de una liberación integral.

Una de las pioneras en estos estudios es Graciela Hierro, quien publicó “Ética y feminismo” (1985), donde plantea el problema ético de la incorporación de las mujeres en sistemas patriarcales. El problema moral que la autora visualiza es la condición femenina de opresión debido a la cantidad de sufrimiento que produce, y debido a ello sostiene durante toda la creación de su ética que “la convicción profunda de que lograr la felicidad del mayor número de seres constituye el deber moral humano” (9).

Hierro toma en consideración el principio de Simone de Beauvoir del “ser para otro” (1949) en los roles tradicionales de la mujer: reproductora, trabajadora doméstica y de cuidado infantil, y objeto erótico. Si bien es cierto que la autora no habla específicamente de la mujer latinoamericana ni in-

tenta plantear una teoría situada, se evidencian ciertos dolores específicos de las mujeres en la región.

La autora se posiciona sobre las bases teóricas de autores principalmente clásicos o europeos, como Aristóteles, Kant, Freud, Marcuse, entre otros, intentando descifrar y tomar de cada uno lo que mejor puede contribuir a esta nueva ética que plantea. Desde ese punto de vista, no se puede afirmar que sea una autora que contribuya específicamente al pensamiento latinoamericano, pero sí es una de las primeras en la academia en plantearse la cuestión de la mujer en general.

Hierro plantea incluso cuestiones respecto a la “mano de obra gratuita para el trabajo hogareño” (17) que están hoy en día en boga en la región, destacando la necesidad de otorgar un salario por trabajos de cuidado, tanto de los hijos como de familiares enfermos, una labor que hasta el día de hoy es realizada mayoritariamente por mujeres.

Al igual que la Filosofía de la Liberación, parte de la cuestión histórica y muestra cómo la forma de vida de la mujer en esa época obedecía a los requerimientos culturales forjados históricamente, especialmente el hecho de ser vista como un instrumento de placer masculino. Visualiza el patriarcado como algo superable: “...el patriarcado no es inevitable puesto que es una forma histórica, y como tal, superable” (38).

Como solución, propone su ética del interés, que plantea que el desarrollo integral del individuo está condicionado a la realización de actividades que tienen valor y contribuyen a la felicidad no solo individual, sino también colectiva. Este principio de interés se apoya en la democracia, tan carente en esa época, entendida como igualdad, racionalidad y libertad para todos los seres humanos. Sin embargo, esta solo garantizaría la distribución equitativa de la felicidad si se añade el principio de subsidiariedad de “el mayor beneficio para los menos privilegiados” (103). Ahora bien, este principio subsidiario solo funcionaría para las mujeres cuando realmente puedan ejercer su racionalidad, libertad e igualdad.

Poco antes, la pensadora Rosario Castellanos, generó aportes significativos en lo que sería el pensamiento filosófico feminista. Aunque no fue filósofa, a través de sus escritos literarios y ensayos desarrolló ampliamente la experiencia de vida de la mujer marginal, incluyendo a la mujer indígena mexicana. En ese sentido, fue la primera en incorporar no solo a la mujer

ilustrada con acceso a la educación, sino también a las marginadas de la época, subrayando cómo la liberación debe ser para todas por igual.

En el capítulo "La mujer y su imagen" de su obra "Mujer que sabe latín" (1973), Castellanos desarrolla la importancia de la toma de conciencia para la liberación femenina. Esta toma de conciencia implica cuestionarse qué significa ser mujer y cómo esta ha sido obligada a desarrollar una personalidad asociada al mito masculino de la feminidad. Esta forma de ser, estaría tan inconscientemente aceptada por la misma mujer que resulta muy difícil salir de ese espacio con facilidad.

Desde este punto de vista, Castellanos se relaciona con la filosofía de la liberación al considerar la imagen de la mujer como una construcción histórica, en este caso específicamente una construcción desarrollada por hombres. Sin embargo, este concepto no lo toma directamente de la filosofía de la liberación, sino más bien del diálogo con autores europeos como Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre. De Beauvoir, en particular, influyó en su comprensión de la mujer como "el otro" (1949) una categoría construida en oposición a lo masculino y subordinada a este. Jean-Paul Sartre, con su existencialismo, aportó la idea de que las identidades no son fijas, sino que se construyen a través de las acciones y elecciones individuales dentro de un contexto social específico (1954).

Para la autora, ser hombre o mujer no son principios inmutables, sino formas relativas que se deben analizar junto con los procesos sociales, políticos, económicos y culturales correspondientes (Fornet-Betancourt 2009). En el caso femenino, lo importante sería tomar conciencia de que esa imagen no es la realidad de quien es cada una, sino más bien un mecanismo de control patriarcal que restringe sus posibles desarrollos. Castellanos propone que la liberación femenina debe pasar por un proceso de reescritura de la propia historia y la propia imagen desde la libertad, desafiando las narrativas patriarcales que han definido a las mujeres. Este proceso de reescritura es esencialmente un acto de recuperación de la agencia y la autonomía, permitiendo a las mujeres definirse a sí mismas en sus propios términos. Al enfatizar la importancia de la toma de conciencia, Castellanos se alinea con las categorías de la filosofía de la liberación en su enfoque en la liberación a través de la reflexión crítica y la transformación de las estructuras de poder.

A mediados de los años 90, estas ideas relacionadas con la imagen femenina fueron también desarrolladas por Gloria Comesaña Santelices, quien con sus análisis concluye que la derrota de la mujer se da por lo profundamente interiorizada que tiene la imagen de ser para otro, en desmedro de su ser para sí (1995). La liberación, por ende, tendría que ver con la inversión radical de ese pensamiento, lo que implicaría para la autora no solo la liberación femenina, sino de todos los seres humanos, a través de la eliminación de la categoría de poder y, por consiguiente, de dominación.

En Chile, una de las pioneras en el pensamiento filosófico feminista fue Julieta Kirkwood, quien desarrolló su pensamiento en la época de dictadura militar, caracterizada por la violación de los derechos humanos que afectó particularmente a las mujeres a través de la represión política, la censura y la sexualización de la violencia, lo que le permitió mantener una especial capacidad para vincular la lucha feminista con contextos políticos y sociales más amplios.

Kirkwood articuló una crítica al patriarcado no solo como una estructura de dominación de género, sino también como un componente intrínseco del autoritarismo político y la opresión. Uno de sus aportes más significativos fue su capacidad para conectar el feminismo con las luchas democráticas y anti-autoritarias. Propuso que el feminismo no debería limitarse a ser una crítica del machismo en la esfera privada, sino que debía cuestionar todas las estructuras de poder, incluyendo el Estado y sus instituciones. Esto amplió considerablemente el alcance del feminismo, integrando cuestiones de democracia, derechos humanos y justicia social. En uno de sus textos más destacados, "Ser política en Chile" (1986) la autora afirma:

Historizar, entonces, las demandas políticas feministas es mostrar la existencia de esa otra legalidad, de ese contrapoder o —por qué no— de esa fuerza que constituye el propio intento de las mujeres para conseguir su propia liberación. Es mostrar —no importa cuán lejos o cuán cerca se haya estado de conseguirlo— su presencia, su visibilidad. (63)

Según Kirkwood, historizar estas demandas es exponer y reconocer la existencia de un contrapoder, o incluso una fuerza autónoma que encarna

los esfuerzos de las mujeres para alcanzar su propia liberación, subrayando además la persistencia de su agencia a través del tiempo.

Este enfoque historiográfico sería esencial para reconocer la transformación del "sujeto mujer" en la sociedad. Más allá de ser meras receptoras pasivas de políticas, bien o mal formuladas, que les son impuestas, las mujeres, como grupo social, están en un proceso continuo de definición y redefinición de su identidad y agencia. Este proceso de transformación es fundamental para que las mujeres sean reconocidas, no solo por los demás, sino también por sí mismas, como sujetos plenos de derecho y no simplemente como objetos de políticas paternalistas o de intervenciones externas.

Cada una de estas autoras contribuye de manera única a los cuestionamientos de los sistemas de dominación y opresión. No se limitan a una reflexión teórica, sino que también buscan desafiar y transformar los cánones establecidos mediante un pensamiento teórico-práctico.

4 · Interseccionalidad y Comunidad: Una segunda etapa para el sujeto Mujer en la Filosofía de la Liberación

Como desarrollo temporal, situamos esta tercera etapa entre los años 90 y la primera década de los 2000. Durante este período, el pensamiento filosófico feminista en América Latina se destacó por una intensa reflexión sobre las estructuras sociales, políticas y culturales. Este periodo vio un enriquecido diálogo entre el feminismo y otros movimientos sociales, con una crítica constante a las formas coloniales y patriarcales de poder. Las filósofas de la región ya no solo adoptaron críticas provenientes del feminismo global, sino que también desarrollaron teorías adaptadas a las realidades específicas de América Latina, lo que permitió un enfoque más representativo de las sociedades diversas y multifacéticas de la región.

En esta etapa de la Filosofía de la Liberación y el sujeto "mujer", se abordarán tres vertientes del pensamiento filosófico feministas que surgieron en la época, siempre en el contexto de la búsqueda de liberación de la mujer latinoamericana.

En primer lugar, se abordará la cuestión de la colonialidad y la interseccionalidad, centrando el análisis en la autora María Lugones. A continua-

ción, se examinarán los aportes de Ochy Curiel en relación con la colonialidad. Por último, se explorará el surgimiento del feminismo comunitario a través de las autoras Julieta Paredes y Lorena Cabnal.

Kimberlé Crenshaw presentó el concepto de interseccionalidad en “Desmarginalizar la intersección de raza y sexo. Una crítica feminista negra a la doctrina antidiscriminación, la teoría feminista y la política antirracista” (1989) y ha tenido un impacto profundo y extensivo en diversas disciplinas. Crenshaw argumentó que categorías como raza y género no operan de manera aislada, sino que se intersectan y afectan de manera distintiva las experiencias de vida de las personas. En su análisis, destacó que los efectos del racismo sobre las mujeres negras son diferentes de los que experimentan los hombres negros, y que el sexismo que enfrentan las mujeres negras no se manifiesta de la misma manera que el que enfrentan las mujeres blancas.

El feminismo latinoamericano adopta y amplía el concepto de interseccionalidad para abordar de manera más completa y efectiva las múltiples dimensiones de opresión que afectan a las mujeres en la región. Esta perspectiva resulta crucial debido a la diversidad y complejidad de las sociedades latinoamericanas, donde las desigualdades no se manifiestan únicamente a través del género, sino que están intrínsecamente ligadas a factores raciales, étnicos, económicos, culturales, religiosos y, cada vez más, migratorios. La interseccionalidad permite una comprensión más matizada y holística de las múltiples formas de opresión que las mujeres enfrentan, reconociendo que estas desigualdades se entrecruzan y se refuerzan mutuamente en contextos específicos.

María Lugones es una de las primeras autoras en Latinoamérica en desarrollar el concepto de interseccionalidad en su ensayo *Colonialidad y Género* (2008). En este trabajo, explora cómo la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad afecta a las mujeres de color, que enfrentan formas complejas de opresión debido a la colonialidad del poder y del género. Lugones argumenta que las mujeres de color han sido históricamente marginadas y sometidas a violencias sistemáticas que a menudo son ignoradas o minimizadas por el feminismo hegemónico. Este feminismo dominante frecuentemente no toma en cuenta las múltiples dimensiones de la opresión que experimentan estas mujeres, lo que perpetúa la invisibilización de sus luchas y necesidades específicas.

Uno de los conceptos centrales introducidos por Lugones es el “Sistema Moderno/Colonial de Género”. Este concepto describe cómo las interacciones entre raza, género, clase y sexualidad se organizan dentro de un marco de poder global que ha sido configurado por procesos coloniales. Lugones argumenta que la colonialidad del género es una forma específica de opresión que surge de la intersección de la colonización y los sistemas de género. Ella sostiene que el sistema de género moderno no puede existir sin la colonialidad del poder⁵, ya que la clasificación de la población en razas es una condición necesaria para su funcionamiento. Esta clasificación racial, según Lugones, no solo afecta la organización social y las jerarquías, sino que también contribuye a la construcción de identidades de género que perpetúan las desigualdades.

Este sistema no solo refuerza la división entre hombres y mujeres, sino que también interseca con otras categorías de opresión, creando una estructura compleja que afecta de manera desproporcionada a las mujeres no blancas. María Lugones señala que, en muchas sociedades indígenas y no occidentales, las concepciones de género eran más fluidas y no necesariamente binarias antes de la colonización. La imposición de un sistema de género binario y jerárquico, introducido durante el proceso colonial, desestabilizó y subordinó las estructuras sociales y culturales preexistentes. Estas intersecciones por ende, no solo añaden capas de desigualdad, sino que crean formas complejas y específicas de discriminación y opresión.

Como segundo punto, la interseccionalidad proporciona herramientas para analizar cómo diferentes estructuras de poder se solapan y configuran las experiencias individuales y colectivas de opresión. Este enfoque permite identificar y desafiar las raíces más profundas de la opresión que a menudo son invisibles en los análisis que consideran únicamente una dimensión, como la económica. Al hacerlo, la filosofía de la liberación puede dirigir mejor

⁵ Concepto acuñado por Aníbal Quijano quien define la colonialidad del poder como un concepto que describe la perpetuación de las estructuras de poder y formas de dominación que surgieron durante la colonización y que persisten en la sociedad contemporánea (2014). Según el autor, este modelo implica una clasificación racial/étnica de la población mundial que legitima y naturaliza la superioridad de los europeos sobre otros grupos. Como dato anecdótico, Aníbal Quijano antes de morir reconoció el gran aporte de María Lugones a su teoría, y como sin la incorporación de la categoría de género, toda su teoría respecto del poder era deficiente.

sus estrategias hacia las estructuras subyacentes de poder que perpetúan la opresión.

Otra de las autoras que ha generado grandes aportes durante esta etapa es Ochy Curiel. Sus análisis se centran en desentrañar y desafiar las estructuras coloniales de poder que aún persisten en las prácticas y teorías feministas. Curiel critica la narrativa dominante que sitúa los orígenes del feminismo dentro del marco de la Ilustración europea, argumentando que esta perspectiva eurocéntrica invisibiliza las luchas históricas contra el patriarcado llevadas a cabo por mujeres en otras partes del mundo, mucho antes de estos eventos europeos.

En su texto "Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe" (2009) indica que las feministas del primer mundo han situado a

las feministas no europeas en el 'afuera' y no 'a través' de las estructuras sociales, vistas siempre como víctimas y no como agentes de su propia historia con experiencias importantes de resistencias, luchas y teorizaciones. (3)

Al cuestionar la narrativa tradicionalmente aceptada de la historia feminista, la autora no solo pone en duda su legitimidad, sino que también propone una reconsideración de cómo y quiénes narran estas historias. Este enfoque es crucial porque destaca la importancia de reconocer múltiples historias y genealogías feministas, especialmente aquellas que han sido marginadas o ignoradas por el canon occidental.

La propuesta de descolonización de Curiel es tanto epistemológica como política. No se limita a una crítica del eurocentrismo en la teoría, sino que aboga por una práctica feminista que integre y centre las experiencias y teorizaciones de mujeres de América Latina y el Caribe. Para ello, reconoce enfoques como "la hibridación, la polisemia, el pensamiento otro subalterno y fronterizo" (4). Este enfoque descolonizador va más allá de simplemente ajustar las teorías existentes para incluir otras voces; busca transformar radicalmente las bases mismas de cómo se conceptualiza y se practica el feminismo.

Curiel también incorpora la autogestión en el feminismo, proponiendo que esta permitiría la producción de teoría propia y un pensamiento verdaderamente descolonizador desde los márgenes, entendidos como espacios posibles de construcción política. La autora destaca la importancia de la producción del conocimiento y su relación con el concepto de colonialidad del saber.

Este concepto critica cómo, la academia como el movimiento feminista a menudo consideran las nuevas producciones de saber feminista como meros activismos, catalogándolas “como sistematizaciones de prácticas feministas no aptas para el consumo académico y teórico” (7). Este fenómeno evidencia la profunda separación entre teoría y práctica en el pensamiento feminista latinoamericano: mientras la práctica es altamente valorada, la teoría se desvalora, “reduciéndola a meros testimonios no aptos para la producción académica” (2007 100), a favor de teorías provenientes de Europa o Norteamérica.

La propuesta de Ochy Curiel para el feminismo latinoamericano consiste en liberar la dependencia intelectual hacia los paradigmas eurocéntricos que tradicionalmente han dominado la producción de conocimiento. Su enfoque busca empoderar el feminismo en América Latina mediante un proceso de “descentramiento” que implica desplazar el sujeto femenino de los márgenes hacia un lugar central en la producción de teoría y práctica feministas.

Más aún, Curiel aboga por una producción de conocimiento que emane directamente de las experiencias cotidianas de las mujeres latinoamericanas y caribeñas. Este conocimiento, arraigado en el lenguaje cotidiano y en las realidades vividas por las mujeres, ofrece una alternativa poderosa y auténtica a los enfoques académicos que tienden a abstraer y descontextualizar las luchas femeninas. Al hacerlo, este enfoque no solo desafía la jerarquía de saberes sino que también democratiza la producción de conocimiento, haciéndola más accesible y relevante para las comunidades que el feminismo busca servir.

Esta propuesta es relevante puesto que tiene el potencial de transformar radicalmente la manera en que se entiende y se practica el feminismo en América Latina y el Caribe. Liberar al feminismo de las restricciones impuestas por la academia puede facilitar un diálogo más inclusivo y equitativo que

reconozca y celebre la diversidad y la riqueza de las experiencias femeninas en la región. Así, el feminismo puede convertirse en una verdadera herramienta de emancipación que refleje las múltiples realidades de las mujeres, más allá de las imposiciones de un canon teórico restrictivo y excluyente.

Por último, durante esta época emerge el feminismo comunitario, como una corriente distintiva dentro del amplio espectro del feminismo global. Este enfoque, enraizado en las experiencias y cosmovisiones de las mujeres indígenas de América Latina, propone una radical reconfiguración de las prácticas feministas y de las teorías que las sustentan.

Julieta Paredes, en su obra *"Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario"* (2008) articula una crítica a los feminismos que, desde su perspectiva, han sido moldeados por paradigmas occidentales y no han logrado incorporar o comprender las realidades de las mujeres en contextos comunitarios e indígenas. Paredes argumenta que el feminismo no puede ser universal en sus estrategias ni en sus teorías sin considerar las diferencias culturales, sociales y políticas que influyen en las vidas de las mujeres fuera de los centros hegemónicos del poder.

Por su parte, Lorena Cabnal, en su texto *"Feminismos diversos: el feminismo comunitario"* (2010), amplía esta crítica al subrayar la necesidad de un feminismo que se origine y desarrolle desde las experiencias de las mujeres indígenas y afrodescendientes. Cabnal, destaca la conexión entre el cuerpo y la tierra, una relación que es central para entender la cosmovisión de muchas comunidades indígenas, que debe ser un pilar en la construcción de un feminismo verdaderamente emancipador.

A pesar de ello, es de las primeras en explicitar el concepto de "patriarcado originario ancestral"⁶ como un sistema de dominación estructural milenario contra las mujeres indígenas y afrodescendientes. El patriarcado originario ha influido en la configuración de roles y estructuras sociales a lo largo de la historia, especialmente en contextos de guerras entre pueblos

⁶ Posteriormente esta categoría deviene en la categoría de "Entronque Patriarcal" proceso mediante el cual se dieron articulaciones, alianzas y complicidades entre los hombres de distintas culturas, clases sociales, etnias y razas. Entre los invasores de la colonización y los varones de los pueblos originarios, generando e incrementando la opresión hacia la mujer hasta el día de hoy. Uno de los textos donde se desarrolla la teoría es "El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?" (2014).

originarios. Estas guerras, a menudo glorificadas en antiguos glifos y relatos, evidencian una clara división de roles de género, donde los hombres asumían el papel de guerreros y las mujeres quedaban relegadas a roles no especificados, lo que sugiere una ausencia de su participación activa en los enfrentamientos y decisiones.

Además, se aborda cómo estos conflictos reflejan un “poder sobre”, que evidencia una raíz patriarcal y ancestral, destacando que estas dinámicas no se limitan solo a la colonización, aunque esta última profundizó las estructuras de opresión. La colonización es vista como un evento histórico que exacerbó la vida de opresión de los pueblos indígenas y, en particular, de las mujeres, perpetuando sus desventajas a través de la penetración colonial.

Una característica distintiva del feminismo comunitario es su enfoque en la comunidad más que en el individuo. A diferencia de muchas corrientes feministas en el mundo occidental, que frecuentemente centran su lucha en la autonomía y los derechos individuales, el feminismo comunitario enfatiza la interdependencia y las responsabilidades compartidas dentro de las comunidades. Este enfoque no solo refleja una visión del mundo indígena, sino que también propone un modelo alternativo de organización social y política.

Tanto Paredes como Cabnal destacan la importancia de reconectar y proteger los espacios vitales de las mujeres indígenas, tanto físicos como metafóricos. Las autoras argumentan que la opresión histórica ha alienado a las mujeres de sus cuerpos y tierras, que son considerados sus primeros territorios. Este despojo es visto no solo como una violación de su autonomía personal, sino también como una manifestación de las estructuras patriarcales y coloniales que han perpetuado la dominación sobre estos territorios esenciales.

Cabnal utiliza el concepto de “territorio cuerpo-tierra” para enfatizar la conexión intrínseca entre el cuerpo de la mujer y la tierra que habita, proponiendo que la defensa de uno no puede disociarse de la defensa del otro. La autora promueve una visión en la que recuperar el control sobre estos territorios implica un acto de resistencia y empoderamiento que desafía tanto la opresión patriarcal como la explotación colonial. Este enfoque resalta cómo las luchas feministas y las luchas indígenas por la tierra están interconectadas, sugiriendo que la liberación de las mujeres indígenas está intrínsecamente ligada a la liberación y defensa de sus tierras ancestrales.

Con todo esto, se profundiza la crítica al colonialismo que se veía desde los inicios de las corrientes de la liberación latinoamericanas, ofreciendo una dimensión más profunda y matizada. Mientras las críticas iniciales se centraban predominantemente en el despojo territorial y la subyugación económica de los pueblos originarios, el feminismo comunitario extiende esta crítica a la imposición de estructuras de género por parte de los colonizadores, que no solo desplazaron físicamente a estos pueblos de sus tierras, sino que también desmantelaron y reconfiguraron sus dinámicas de género precoloniales.

5 · Últimos desarrollos: Sujeto Mujer en la actualidad

En esta etapa, nos centraremos en una de las autoras más relevantes del pensamiento latinoamericano reciente y una de las figuras más destacadas del pensamiento decolonial: Rita Segato.

Esta pensadora ofrece una perspectiva profunda y crítica de la violencia contra la mujer en la región, esto se ejemplificará por medio del análisis de algunos de sus capítulos y conceptos.

En el tercer capítulo del libro *“La guerra contra las mujeres”* (2016), *“Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica capital”* Segato explora cómo el patriarcado, lejos de ser un fenómeno periférico, se encuentra en el núcleo mismo de las estructuras de poder y dominación en las sociedades contemporáneas. La autora argumenta que el patriarcado ha sido una constante histórica, pero sus manifestaciones y mecanismos se han adaptado y evolucionado con el tiempo, manteniendo su centralidad en la organización social y política. Se trata, por ende, de una estructura activa y dinámica que se reinventa para conservar su relevancia y control. Esta estructura no solo oprime a las mujeres, sino que también define y refuerza las jerarquías entre los hombres, consolidando un orden social basado en la dominación y la subordinación.

El capítulo profundiza en cómo el patriarcado está intrínsecamente ligado a otras formas de opresión, como el racismo y el capitalismo, actuando como una “red de poder” que entrelaza la explotación económica, la discriminación racial y la violencia de género, creando un sistema de opresión múltiple e interrelacionada. Esta perspectiva interseccional es crucial para

comprender la complejidad y la profundidad del patriarcado en las sociedades actuales.

Por otro lado, también introduce el concepto de “patriarcado de baja intensidad” para describir cómo el patriarcado se manifiesta de manera sutil y cotidiana en la vida de las personas, incluso en contextos donde aparentemente se han logrado avances hacia la igualdad de género. Este tipo de patriarcado es insidioso porque se naturaliza y se internaliza, haciendo que sus efectos sean menos visibles pero no menos perjudiciales.

En sus planteamiento más directamente relacionados con los temas de violencia, en el capítulo “*Femigenocidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humano*” la autora argumenta que el femicidio, o femigenocidio como ella lo denomina, debe ser tratado como un crimen de lesa humanidad, similar al genocidio, debido a la sistematicidad y la impunidad con la que se perpetra.

Define el término “femigenocidio”, como la combinación de las palabras “femicidio” (el asesinato de mujeres por razones de género) y “genocidio” (el exterminio sistemático de un grupo particular). Ella sostiene que los asesinatos de mujeres en muchos contextos no son incidentes aislados, sino parte de un patrón sistemático de violencia de género que busca mantener la subordinación y el control sobre las mujeres. Segato critica la insuficiencia de los marcos legales nacionales e internacionales actuales para abordar la gravedad y la sistematicidad de estos crímenes, argumentando que la categorización del femigenocidio como crimen de lesa humanidad permitiría una respuesta más adecuada y coherente a nivel global, incluyendo mecanismos de justicia y reparación para las víctimas.

Toda la profundidad en la creación del término “femigenocidio” ya se había comenzado a esbozar en uno de los libros anteriores de Rita Segato “*Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*” (2003). En esta obra, Segato sostiene que la violencia cumple una función simbólica en la reproducción de las jerarquías sociales, especialmente en las relaciones de género, raza y clase.

Esto implica que los actos violentos no solo infligen daño físico, sino que también envían mensajes poderosos sobre el poder y la subordinación, reafirmando las posiciones jerárquicas y disuadiendo a los individuos de desafiar el *statu quo*. Este concepto de “eficacia simbólica” es fundamental para

comprender cómo la violencia actúa como un mecanismo para perpetuar y reforzar las estructuras de poder existentes.

Posteriormente, una de las últimas formulaciones de la autora, se encuentra en su libro *“Contra-pedagogías de la crueldad”* (2018), donde desarrolla el concepto de “pedagogías de la crueldad”. Este concepto se refiere a todas aquellas prácticas que enseñan a las personas a deshumanizar y tratar lo vivo como objetos inanimados. Estas prácticas trascienden el simple acto de matar, promoviendo una forma de muerte desritualizada y sin respeto, que reduce la existencia del ser a meros residuos (Ibid). Ejemplos extremos de estas pedagogías son la trata y la explotación sexual, donde los cuerpos de las mujeres son tratados como mercancías para satisfacer demandas económicas.

Otro ejemplo que la autora menciona como presente en la mayoría de los países de la región, son las empresas extractivistas que se instalan en zonas rurales de América Latina para producir bienes para el mercado global. Estas empresas suelen ir acompañadas o precedidas por burdeles, donde las mujeres son explotadas sexualmente. Esto ilustra cómo la deshumanización y la objetivación de los seres humanos están intrínsecamente ligadas a las prácticas económicas explotadoras, adaptándose perfectamente a las necesidades del consumo en la actual fase del capitalismo, donde todo debe ser mensurable, vendible y eventualmente desechable.

La crítica de Segato se convierte en una clara contrapropuesta a las políticas y economías actuales, abordando las bases estructurales sobre las que se desarrollan las dinámicas comerciales contemporáneas, las cuales están profundamente integradas en la vida cotidiana y, sin embargo, permanecen invisibles para la mayoría. Ella sostiene que estas estructuras no solo aumentan la opresión hacia las mujeres, quienes son desproporcionadamente afectadas por la trata y la explotación sexual, sino que también tienen efectos devastadores para toda la estructura social.

Segato subraya que este paisaje de crueldad habitual es esencial para el funcionamiento del sistema económico actual, ya que permite que las prácticas depredadoras del capitalismo avancen sin resistencia significativa. La deshumanización de las personas y la cosificación de la vida son, en este sentido, intrínsecas al modelo económico que prioriza la acumulación de capital por encima del bienestar humano.

Así como la Filosofía de la Liberación abarcaba una crítica mayoritariamente política, en Segato se observa un énfasis más económico y un llamado, que otras autoras también realizan, a reinstalar la empatía y la humanización como valores centrales, desafiando directamente los efectos corrosivos del capitalismo actual.

6 • Conclusiones

Cada teoría es, en efecto, hija de su tiempo. Esto sugiere que las teorías de liberación no son construcciones estáticas, sino dinámicas y profundamente enraizadas en las condiciones históricas, sociales y culturales de la época en que surgen. En cada una de las etapas históricas, los temas y enfoques de estas corrientes han mutado y evolucionado, reflejando los desafíos y necesidades específicos de cada momento. Esta capacidad de adaptación ha sido fundamental no solo para mantener la vigencia de las corrientes de liberación en América Latina, sino también para facilitar su expansión hacia otros continentes.

Esto no sería posible sin las contribuciones fundamentales de las mujeres al pensamiento de liberación, no solo siendo participantes activas en la construcción de estas corrientes de pensamiento, sino también desempeñado un papel crucial como creadoras y líderes en su evolución y expansión.

Al poner en primer plano sus voces y sus obras, no solo se reivindica su importancia histórica, sino que también subraya la vigencia y relevancia de sus ideas en el contexto actual. Estas mujeres; Graciela Hierro, Gloria Comesaña, Rosario Castellanos, Lorena Cabnal, Ochy Curiel, María Lugones, Julieta Kirkwood, Julieta Paredes y Rita Segato, junto con muchas otras que, por cuestiones de espacio, no pudieron ser mencionadas, han aportado perspectivas únicas y han demostrado un compromiso inquebrantable con la liberación, entregando contribuciones específicas significativas e influyentes.

Primero la introducción de la perspectiva del género y con ello, el reconocimiento a las mujeres como sujetos de reflexión filosófica, influenciadas por el movimiento feminista global y las demandas propias de las mujeres latinoamericanas por tener un lugar en la producción filosófica y la lucha por la justicia; su pensamiento no solo denunció la opresión patriarcal y buscó la revalorización del rol y la dignidad femenina, sino que también es-

tableció una profunda correlación entre la filosofía y la política, entendiendo que la historia de las ideas filosóficas feministas es intrínsecamente parte de la historia de la lucha política feminista por la emancipación de la mujer.

En segundo lugar, la interseccionalidad que se destaca como uno de los mayores aportes de las teorías feministas a la liberación. Este enfoque es crucial por dos razones. Primero, permite abordar de manera más completa y efectiva las múltiples dimensiones de la opresión, reconociendo cómo el género, la raza, la clase, y otras identidades se entrelazan para configurar experiencias complejas de marginalización. Segundo, proporciona herramientas prácticas para analizar y desafiar las estructuras de poder que se solapan, configurando no solo experiencias individuales, sino también colectivas de opresión. Al integrarse con la categoría de "liberación", este enfoque se enriquece aún más, ya que la liberación, entendida como una ruptura radical con las estructuras de opresión, ofrece un marco en el que la interseccionalidad no solo analiza las múltiples formas de dominación, sino que también impulsa una transformación real y concreta.

La filosofía de la liberación añade un componente accionario que transforma la teoría en praxis, permitiendo que la interseccionalidad no solo identifique y denuncie las opresiones, sino que también guíe acciones efectivas para dismantelar las estructuras patriarcales y de poder en la sociedad latinoamericana. De esta manera, se logra desafiar de manera más profunda estas estructuras, promoviendo un cambio integral y transformador que está en sintonía con la plena realización del ser en su potencialidad.

Adicionalmente, es fundamental resaltar el vínculo profundo entre la afectividad y las corrientes de liberación que las mujeres analizadas han aportado. A diferencia de las corrientes de pensamiento dominadas por una lógica puramente racional, estas teorías han integrado de manera significativa los afectos, reconociendo su papel esencial en la construcción de conocimiento y en la lucha por la justicia. Este enfoque ha permitido no solo una revalorización de las experiencias vividas, sino también la creación de un marco más holístico y completo para comprender la liberación en contextos de opresión y resistencia.

En este sentido, es vital reconocer que el conocimiento y la liberación no se forjan únicamente en los espacios académicos, sino que se nutren también de la vida cotidiana, de las luchas diarias, y de las resistencias que

emergen desde la experiencia vivida. Los afectos y sentimientos, lejos de ser un aspecto secundario, se revelan como fuerzas movilizadoras que impulsan el cambio social y que permiten a los oprimidos articular sus demandas de manera más auténtica y poderosa. Este reconocimiento desafía las dicotomías tradicionales entre razón y afectos, y subraya la importancia de considerar ambas dimensiones como igualmente valiosas en la construcción de un discurso liberador que sea verdaderamente inclusivo y transformador.

No obstante, es crucial subrayar que considerar la afectividad en estas corrientes no significa restarles profundidad o rigor científico; al contrario, el reconocimiento de ella abre nuevas vías para la investigación y el conocimiento. Es imperativo realizar más estudios sobre la filosofía de los afectos, explorando su origen y su impacto en la construcción del saber. Al integrar la afectividad con la debida validación científica, se puede alcanzar una comprensión más completa y auténtica de los procesos de liberación del ser humano, enriqueciendo tanto la teoría como la práctica.

7 • Referencias

- Beauvoir, Simone de. *Le deuxième sexe*. París: Ed. Gallimard, 1949.
- Cabnal, Lorena. *Feminismo diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR, 2010.
- Carosio, Ambrosio. "Sin disociar la investigación de la lucha: feminismos militantes en la academia latinoamericana y caribeña". *Revista SC29* (2019), 139-162.
- Castellanos, Rosario. *Mujer que sabe latín*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1973.
- Comesaña, Gloria. *Filosofía, feminismo y cambio social*. Maracaibo: Ediluz, 1995.
- Crenshaw, Kimberlé. "Desmarginalizar la intersección de raza y sexo. Una crítica feminista negra a la doctrina antidiscriminación, la teoría feminista y la política antirracista". *Foro legal de la Universidad de Chicago*, Artículo 8 (1989)
- Curiel, Ochy. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas desde el feminismo antirracista". *Nómaditas* 26 (2007): 92-101.

- Curiel, Ochy. "Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe" *Primer coloquio Latinoamericano sobre praxis y pensamiento feminista*. Buenos Aires: Grupo Latinoamericano de estudios, formación y acción feminista (GLEFAS):2009
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Edicol, 1977.
- Dussel, Enrique. *Liberación de la mujer y la erótica latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América, 1980.
- Ergas, Yasmine. El sujeto mujer. El feminismo de los años sesenta-ochenta. *Historias de las mujeres en occidente* 5 (1993): 539-566.
- Fornet- Betancourt, Raúl. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- Grosfoguel, Ramón. Actualidad del pensamiento de Cesaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial. *Discurso sobre el colonialismo*. Aimé Cesaire, Madrid: Ediciones Akal, 2006. 147-172.
- Guardia, S. (2014). "Pensamiento filosófico feminista en América Latina Transgrediendo el monólogo masculino". *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Raúl Fornet-Betancourt - Carlos Beorlegui, Granada: Editorial Comares, 2014. 293-310.
- Hierro, Graciela. *Ética y Feminismo*. Ciudad de México: UNAM, 1985.
- Kirkwood, Julieta. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: FLACSO, 1986.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Lugones, María. "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa* 9 (julio-diciembre de 2008): 73-101.
- Maldonado-Torres, Nelson. "The topology of being and the geopolitics of knowledge: Modernity, empire, coloniality". *City*, 8 (1), 2004. 29-56.
- Paredes, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: Mujeres creando comunidad. CEDEC, 2008.
- Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, Bolivia: Mujeres creando comunidad, 2014.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". E, Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2014. 246

- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Lima, Perú: Siglo XXI Editores, 1968.
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Iberoamericana, 1954.
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Segato, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros, 2018.
- Trejo, María, Llaven, Gabriel, & Pérez, Hugo. (Oct-Dic de 2015). "El enfoque de género en la educación". *Atenas. Revista Científico Pedagógica*, 4, 32 (Oct-Dic de 2015): 48-61.
- Vallescar, Diana. "El impacto del género en la filosofía latinoamericana" *Utopía y praxis Latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 10,31 (diciembre de 2005): 79-92.
- Vuola, Elina. *Teología Feminista. Teología de la Liberación: La praxis como método de la Teología latinoamericana de la liberación y Teología feminista*. Madrid, España: Iepala editores, 2000.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía Americana como Filosofía sin más*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1969.